حَاشِيَةُ القُونَوِي
عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ
على
تفسيرِ الإمامِ البيضاوي
ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
ومعه
حاشية ابن التمجيد
مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ
ضبطه وصححه وخرج آياته
عبد الله محمود محمد عمر
منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته
عبد الله محمود محمد عمر

الجزء الأول

المحتوى:

من أول سورة الفاتحة - إلى آخر الآية (٥) من سورة البقرة

تنبيه:

وضعنا في أعلى الصفحات نص حاشية القونوي وضمنه نص تفسير البيضاوي ضمن قوسين بالحرف الأسود، ثم وضعنا أسفل منه مباشرة نص حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة "قوله"، ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نص القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات وهو القسم المختص بحاشية القونوي.

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

مقدمة

الحمد لله الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، ورقّاه في مراتب البلاغة إلى مقام لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثله لم يقدروا ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك الحقّ المبين، وأشهد أنّ سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي أرسله رحمة للعالمين؛ صلّى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكرام المنتجبين صلاة دائمة إلى يوم الدين.

أما بعد، فإنّ من أجلّ العلوم وأرفعها العلوم الشرعية الدينية التي بها ينتظم صلاح العباد في الدنيا وتُمهّد لهم طرق الفلاح في الآخرة. وعلم التفسير من بين هذه العلوم أعلاها شأناً وأقواها برهاناً وأوضحها بياناً، كيف لا وموضوعه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا نجاة إلا به، ولا استعصام إلا بحبله.

ومن أشهر كتب التفسير وأجمعها أقوالاً مع تلخيصٍ وإيجازٍ وأسهلها تناولاً ووُضُوحَ عبارةٍ، تفسير الإمام البيضاوي المسمّى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». وقد قيل الكثير عن هذا التفسير العظيم، ونكتفي فيما يلي بإيراد ما قاله حاجي خليفة في «كشف الظنون» (ص١٨٦ ـ ١٨٨)؛ قال: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير للقاضي الإمام العلّامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفّى بتبريز سنة ٦٨٥، وقيل سنة ٦٩٢. ذكر التاج السبكي في الطبقات الكبرى أن البيضاوي لما صُرِف عن قضاء شيراز رحل إلى تبريز، وصادف دخوله إليها مجلس درس لبعض الفضلاء، فجلس في أُخريات القوم بحيث لم يعلم به أحد، فذكر المدرِّس نكتة زعم أن أحداً من الحاضرين لا يقدر على جوابها وطلب من القوم حلّها والجواب عنها فإن لم يقدروا فالحلّ فقط فإنْ لم يقدروا فإعادتها؛ فشرع البيضاوي في الجواب، فقال: لا أسمع حتى أعلم أنك فهمت. فخيّره بين إعادتها بلفظها أو معناها. فبُهت المدرِّس فقال: أعدها بلفظها؛ فأعادها ثم حلّها وبيّن أن في ترتيبه إياها خللاً، ثم أجاب عنها وقابلها في الحال بمثلها ودعا المدرِّس إلى حلّها، فتعذّر عليه ذلك. وكان الوزير حاضراً، فأقامه من مجلسه وأدناه إلى جانبه وسأله: مَن

أنت؟ فأخبره أنه البيضاوي وأنه جاء في طلب القضاء بشيراز. فأكرمه وخلع عليه في يومه وردّه. انتهى. وقيل إنه طال مدة ملازمته فاستشفع من الشيخ محمد بن محمد الكحتائي، فلما أتاه على عادته قال: إن هذا الرجل عالم فاضل يريد الاشتراك مع الأمير في السعير؛ يعني أنه يطلب منكم مقدار سجادة في النار، وهي مجلس الحكم. فتأثّر الإمام البيضاوي من كلامه وترك المناصب الدنيوية ولازم الشيخ إلى أن مات، وصنف التفسير بإشارة شيخه. ولمّا مات دُفن عند قبره.

وتفسيره هذا كتاب عظيم الشأن غنيّ عن البيان، لخّص فيه من الكشّاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات؛ وضمّ إليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة، فجلا رَيْنَ الشكّ عن السريرة وزاد في العلم بسطةً وبصيرة، كما قال مولانا المنشي:

أُولو العلم لم يأتوا بكشفِ قناع ما يُتلَى
ولكن كان للقاضي يدٌ بيضاءُ لا تُبلَى

ولكونه متبحّراً جال في ميدان فرسان الكلام، فأظهر مهارته في العلوم حسبما يليق بالمقام؛ كشف القناع تارة عن وجوه محاسن الإشارة ومُلَح الاستعارة، وهتك الأستار أخرى عن أسرار المعقولات بيد الحكمة ولسانها وترجمان الناطقة وبنانها، فحلّ ما أشكل على الأنام وذلّل لهم صعب المرام وأورد من المباحث الدقيقة ما يؤمَنُ به عن الشُّبَه المضلّة وأوضح لهم مناهج الأدلّة. والذي ذكره من وجوه التفسير ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً بلفظ «قيل» فهو ضعيف ضعف المرجوح أو ضعف المردود، وأما الوجه الذي تفرّد فيه وظنّ بعضهم أنه مما لا ينبغي أن يكون من الوجوه التفسيرية السنيّة، كقوله: وحمل الملائكة العرش وحفيفهم حوله، مجازٌ عن حفظهم وتدبيرهم له ونحوه، فهو ظنّ من لعلّه يقصر فهمُه عن تصوّر مبانيه ولا يبلغ علمه إلى الإحاطة بما فيه؛ فمن اعترض بمثله على كلامه كأنه ينصب الحبالة للعنقاء ويروم أن يقنص نسر السّماء؛ لأنه مالك زمام العلوم الدينية والفنون اليقينية على مذهب أهل السُّنّة والجماعة، وقد اعترفوا له قاطبة بالفضل المطلق وسلّموا إليه قصب السبق، فكان تفسيره يحتوي فنوناً من العلم وَعْرَة المسالك وأنواعاً من القواعد مختلفة الطرائق، وقَلَّ مَن برز في فنّ إلا وصدّه عن سواه وشغله، والمرءُ عدوّ ما جهله، فلا يصل إلى مرامه إلا مَن نظر إليه بعين فكره وأعمى عَيْنَ هواه واستعبد نفسه في طاعة مولاه حتى يسلم من الغلط والزّلل ويقتدر على ردّ السفسطة والجدل. وأما أكثر الأحاديث التي أوردها في أواخر السور فإنه لكونه ممّن صَفَتْ مرآة قلبه وتعرّض لنفحات ربّه تسامح فيه وأعرض عن أسباب التجريح والتعديل ونحا نحو الترغيب والتأويل عالماً بأنها مما فاهَ صاحبُه بزور وذُلّيَ بغرور، والله عليم بذات الصدور.

ثم إنّ هذا الكتاب رُزق من عند الله سبحانه وتعالى بحُسْن القبول عند جمهور الأفاضل والفحول، فعكفوا عليه بالدرس والتحشية؛ فمنهم مَن علّق تعليقة على سورة منه، ومنهم مَن حشّى تحشية تامّة، ومنهم مَن كتب على بعض مواضع منه» انتهى. ثم ذكر الحواشي والتعليقات على الكتاب فلتُراجع[1].

حاشيتا القونوي
وابن التمجيد على تفسير البيضاوي

اعتمدنا في إصدار هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب على الطبعة الوحيدة للكتاب ـ على حدّ علمنا ـ وهي طبعة حجرية صادرة عن دار سعادت التركية[2]؛ وهذه الطبعة المذكورة احتوت على كمية غير قليلة من الأخطاء الطباعية، وقد بذلنا جهدنا في إصدار هذه الطبعة الجديدة خالية من الأخطاء قدر الإمكان. كما أننا اعتنينا بالإخراج الفني والعلمي للكتاب، بحيث جعلنا في أعلى الصفحات نصّ حاشية القونوي وضمنه نصّ تفسير البيضاوي ضمن قوسين هكذا (   ) باللون الأسود الغامق؛ ووضعنا أسفل منه مباشرة نصّ حاشية ابن التمجيد مسبوقة فقراته دائماً بعبارة: «قوله». ووضعنا في أسفل الصفحات الحواشي التوضيحية. كما نشير إلى أننا وضعنا نصّ القرآن الكريم كاملاً في القسم الأعلى للصفحات، وهو القسم المخصص لحاشية القونوي؛ حيث أننا أدرجنا الآية الكريمة بالخط العثماني، ووضعنا تحتها مباشرة تفسير البيضاوي لها وحاشية القونوي على التفسير. وهذا الإخراج العلمي للكتاب لم يكن متوفراً في الطبعة الحجرية، بل جاءت هذه الطبعة المذكورة خالية من علامات الترقيم، كما جاءت حاشية ابن التمجيد مختلطة مع الحواشي التوضيحية، ولم توضع الآيات الكريمة في مواضعها المناسبة ضمن النص، بل وُضعت في أعلى الصفحات؛ كل هذا جعل من الكتاب في طبعته الحجرية تلك صعبَ القراءة والتتبُّع على القارئ العادي.

ونورد فيما يلي تراجم موجزة لكلٍّ من البيضاوي والقونوي وابن التمجيد.

ترجمة البيضاوي[3]
(... ـ ٦٨٥هـ[4] = ... ـ ١٢٨٦م)

عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين

---

(١) انظر كشف الظنون (ص١٨٨ ـ ١٩٤).

(٢) في ٧ مجلدات.

(٣) انظر الأعلام للزركلي (٤/ ١١٠).

(٤) كذا ذكر الزركلي في الأعلام وفاة البيضاوي سنة ٦٨٥هـ. وفي هدية العارفين (١/ ٤٦٣): «توفي سنة ٦٩١، وقيل: توفي بتبريز سنة ٦٩٦، وقيل: سنة ٦٨٥». وذكر السيوطي في بغية الوعاة (ص٢٨٦) وفاته سنة ٦٨٥، ثم قال: «وقال السبكي: سنة إحدى وتسعين».

البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس ـ قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء. فرحل إلى تبريز فتوفي فيها.

من تصانيفه: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» يعرف بتفسير البيضاوي، و«طوالع الأنوار» في التوحيد، و«منهاج الوصول إلى علم الأصول» و«لب اللباب في علم الإعراب» و«نظام التواريخ» كتبه باللغة الفارسية، ورسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها» و«الغاية القصوى في دراسة الفتوى» في فقه الشافعية.

ترجمة القونوي[١]

(... ـ ١١٩٥هـ = ... ـ ١٧٨١م)

هو إسماعيل بن محمد بن مصطفى القونوي الحنفي أبو المفدى عصام الدين، الشيخ الإمام الكبير العالم العلامة المحقق الفهامة المتبحر الأصولي المنطقي المفسر أحد الأفراد بالعلوم العقلية والنقلية: ولد بقونية وقرأ على الشيخ مصطفى المرعشي، وجُلُّ انتفاعه وأخذه عن العلامة الفاضل عبد الكريم القونوي، وأبي عبد الله محمود بن محمد الأنطاكي نزيل حلب، ودرّس بمدارس دار السلطنة قسطنطينية بعد دخوله إليها وسكناها، واشتهر بين علمائها وعظّمه علماؤها وفاق وطار صِيتُهُ في الآفاق، ووصل خبره إلى السلطان أبي التأييد والظفر نظام الدين مصطفى خان وجعله رئيس المعلمين بدار السعادة، وأقرأ بها الدروس الخاصة والعامة وأعطاه الله القبول، وبعده أخذه السلطان أبو النصر غياث الدين عبد الحميد خان احترمه وعظّمه وكان يجتمع به ويسمع تقريره ويأمره أن يدرِّس بحضرته كما كان يفعل أخوه المذكور، وكان بدار السلطنة أجَلَّ علمائها.

وله تآليف كثيرة، منها: حاشية على تفسير القاضي البيضاوي، والرسالة العلمية، والحاشية على المقدمات الأربع لصدر الشريعة والرسالة الضادية وغير ذلك.

وكان استأذنَ أنْ يحجَّ فرسم له بالأمر السلطاني لكونه كان مدرِّس دار السعادة ورئيس علمائها، ودخل دمشق في رمضان سنة أربع وتسعين ومائة وألف واستقام بدار صاحبنا المولى الأجل أسعد بن خليل الصديقي، واجتمعتُ به وسمعت من فوائده ولم يتيسر لي الأخذ عنه وأروي عنه بواسطة تلامذته، وارتحل للحجاز مع الركب الشامي، وفي العود تمرَّض بالمزاريب، وجيء به إلى دمشق مع الركب مريضاً ومات ثاني عشري صفر سنة خمس وتسعين ومائة وألف وصُلِّي عليه بالجامع الأموي ودفن بالصالحية بمقبرة مقام نبي الله ذي الكفل عليه السلام بسفح جبل قاسيون رحمه الله تعالى[٢].

---

(١) انظر الأعلام للزركلي (١/ ٣٢٥، ٣٢٦) وسلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمرادي (١/ ٢٥٣، ٢٥٤) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) هذه الترجمة مقتبسة بتمامها من سلك الدرر للمرادي (١/ ٢٥٣، ٢٥٤).

ترجمة ابن التمجيد[1]

(... ـ نحو ٨٨٠هـ[2] = ... ـ نحو ١٤٧٥م)

هو مصطفى بن إبراهيم، مصلح الدين ابن التمجيد: مفسّر من علماء الدولة العثمانية. كان معلم السلطان محمد الفاتح المتوفى سنة ٨٨٦ عن ٥٣ عاماً. له «حاشية على تفسير البيضاوي» بهامش حاشية القونوي، وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

---

(١) انظر الأعلام للزركلي (٧/ ٢٢٨) وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (٦/ ٤٣٣).

(٢) في هدية العارفين (٦/ ٤٣٣): «توفي في حدود سنة ٨٤٢ اثنين وأربعين وثمانمائة». وفي حاشية الأعلام عن الأزهرية (١/ ٢٥٣): «وفيها: بعد سنة ٨٨٠»، وعن معجم المطبوعات (ص٥٣): «وفيه وفاته نحو ٩٠٠هـ».

حاشية القنوى

على

تفسير البيضاوى

وبهامشه حاشية ابن التمجيد

حافظ اسماعيل القنوى

الجزء الأول

درسعادت

صورة عنوان الجزء الأول من الطبعة الحجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده باسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع الخطباء * واودع فيه صنوفا من البلاغة والبراعة افحمت من رام لمعارضته من البلغاء * وابرز فيه حقايق الحكم من علوم الاولين واقاصيص الآخرين تحير منه فطان الفصحاء * واحكم دقايق لطائف البينات حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطيق من كلام العظماء * واظهر شقايق حدايق مصابيح الدجى وانوار دلائل التوحيد تعجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء * وبين الناس من شعائر الشرايع بآيات محكمات شانها تبيع صم الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء * فمن اتبع هداه فقد فاز بمبتغاه ومن اعرض عن ذكره فكانما خر من السماء * فتهوى في بوادى الردى تهاب من لقائه الشجعان الاصفياء * والصلوة والسلام على من تحى دجى الظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيرا ونذيرا * واسكت صمصامة المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسى سيرت بها تسييرا * والقم قاقم المعاندين بالحجة النيرة تكاد الارض طرحاء الرياض مطروره ليبصروا تبصيرا * واظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن يرى انتجاصها هباء منثورا ليتذكروا تذكيرا * واوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر في واد يهيمون ولا يجدون شعورا * وحسبوا انهم سحروا تسحيرا * وعلى آله واصحابه العرانين الذين حموا حوزة الهدى وعرفوا اثار آية العلى ونقلوها نقلا منيرا * وبذلوا مهجهم واموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطئوا موطئا يغيظ الاشرار والكفار ونصروه نصرا موزرا * ونوروا شوارق العباد في الآفاق ما اصطفت السطور في مصاف الاوراق ليتنوروا تنويرا * وعلى من قاموا رموزات الكتاب وتلويحات من اولى فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط الاحكام الخفية السنية اجتهادا كبيرا * مالمعت بروق البراهين من افق اليقين واضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين * افاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم اجمعين

(اما بعد) * فيقول العبد البائس الفقير * المفتقر الى لطف ربه القدير * الحافظ اسمعيل بن محمد ابن مصطفى القنوى * تغمدهم الله تعالى بغفرانه الجلى ان النصوص الطفحة والعقول شاهدة على ان كمال النفس الذي هو الغاية القصوى من خلق الانسان وعلى ان تزكية القلوب التي هي الحكمة الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبان * انما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي هو معظم الاعتقاديات * والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات ومنتهى الميزان * اذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى * والفوز بالكرامة الكبرى * ولا سبيل الى ذلك المطلب الاعلى * سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية * اسرار التنزيل وانوار التأويل فانه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته وان ابرز آياته ودلائله وعظمة قدرته

(في صحايف)

جمع مصقع بوزن منبر وبمعنى بيانه بعد ور قيت بذات اى غلبت — مد

بضم القاف جمع قاطن اى مقيم وبيد تبيع بوزن تبيع اى تذيب الصخور جمع الصخر اى الحجارة والمراد بالصم غاية الصلابة والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصخور الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة — مد

قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالخ ابو حي من اليمن والمراد هنا القبيلة مثل عدنان سيأتى توضيحه عن قريب (والبطحاء عطف على مكة اى بطحاء مكة وهى مسيل الماء الواسع فيها حجارة صغيرة من العرب العرباء اى الخالص كظل ظليل سيأتى ايضا — مد

صمصامة بفتح الصاد وسكون الميم سيف قاطع بسرعة وهنا استعارة للمكابرة مع الاسناد المجازى — مد

قاقم بضم القاف الاول وكسر الثانية بمعنى الخير المتفطن (الطرس الصحيفة لسن بفتح اللام وسكون السين بمعنى الفصيح وبسكون السين الفصاحة — مد

العرانين بفتح العين وكسر النون الممدودة سادات القوم حموا اى حفظوا من الحماية (الحوزة الناحية والطرف ففيه استعارة مكنية وتخييلية وكن على بصيرة — مد

مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح (الشوارق جمع شارق بمعنى المضئ اصل الكلام العباد الشوارق من اضافة الصفة الى موصوفها وفى ايقاع التنوير عليها مبالغة جسيمة — مد

تبصيرا مصدر بمعنى المفعول فيصح كونه مفعولا مطلقا ليبصروا وكذا تذكيرا وتنويرا — مد

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول من الطبعة الحجرية

بالذات يأبى ان يزول و يتغير) ان صحة الحشر اى حشر الاجساد وانما احتاج الى بيان امكان الحشر بدليل عقلى مؤيد بدليل نقلى لانه لولم يكن ممكنا لاحتيج الى تأويل النصوص القاطعة بوقوعه كما اولت الشرعة بالجسمية والمكان ونحو ذلك مما يستحيل اتصاف الله تعالى به فلابد من بيان امكانه اولا ومن هذا تصدى لبيانه فقال واعلم الخ والمراد بالمقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر واثباتها انما تكون جزء برهان حين رتب الدليل على قانون البرهان وقد برهن عليها فى الخ اى اشير الى البرهان عليها اذا الغرض السوق له بيان النعمة كما اشار اليها بقوله فى اول هذه الآية بيان نعمة اخرى مترتبة على الاول قوله الجميع اى الاجتماع على ان يكون الجمع مصدر مبنى للمفعول قوله واشار الى البرهان الخ دليل على ماذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله بقوله تعالى * وكنتم امواتا * افاد لا تدل على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم عناصر واغذية متفرقة مجتمعة و بهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيما سلف كونهم عناصر واغذية واخلاطا وما عداها من النطف الخ غير متفرقة ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحيوة الثانية محصولة منقلبة من المواد التى قبلت الجمع و الحيوة الاول فهى عين تلك المواد فلا اشكال لو افاد لا تدل على انها قابلة للحيوة الثانية فظاهر والى ماذكرناه من التفصيل اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الافتراق الخ قوله والاجتماع دليل على تفسيرنا الجمع فيما مر بالاجتماع قوله تعاقب الافتراق الخ بناء على حصول الموت لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لا تعاقب بينهما بل تعقب الاجتماع بالافتراق وتعقب الحيوة بالموت بدون العكس فقد وهم وكانه غفل عن معنى قوله تعالى * وكنتم امواتا الخ فانه لا يجرم ان العكس متحقق باى معنى كان قوله يدل على انها الخ واما احتمال اشتراطه بشئ آخر فاحتمال ناش لا عن دليل فلا يعبأ به * قوله (واما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالم بها و بمواقعها قادر على جمعها واحيائها) واشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم واحيائهم) اى المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم بكل شئ علما تفصيليا فهو تعالى عالم بها اى بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك يعلم ايضا بمواقعها باماكنها ولوكان متفرقا فى اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ الآية وفيه تأييد لما ذكرنا فى اول الدرس من ان مراده بقوله فيه تعليل اى فيه بيان علة هى جزء من العلة التامة فلا تغفل ؟ قادر على جمعها قوله وابداء ما هو اعظم الخ وهو السموات والارض وصيغة التفضيل فى اعظم واعجب واقدر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الحى القيوم فالكل سواء و بهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولما امكن حشر الاجساد واخبر الشرع بوقوعه فلابد ان يعتقده على الوجه الذى ورد فى الشرع وثبت بالدليل النقلى الى اقصى الغاية حتى نقل عن الامام الرازى ان الايمان بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر

* قوله (وانه خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه وكمال حكمته جلت قدرته ودقت حكمته وقد سكن نافع وابو عمرو والكسائى الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد) بيان لتناهى علمه تعالى بكل شئ استظهارا لما ذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقعها والمعنى وانه اوجدما اوجده خلقا مستويا بان جعل له ما به يتأتى كماله قال فى تفسيره قوله تعالى * قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه صورته وشكله الذى يطابق كماله الممكن له وهو المراد بالاستواء هنا لا تساوى الاجزاء فقط ولهذا قال محكما من غير تفاوت الخ وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتأتى كماله من الفوت مراعى فيه مصالحهم اى منافعهم تلطفا وكرما وذلك دليل اى دليل اى يفيد العلم بذلك المذكور اعنى كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كان تناهى العلم علة لوجود الاشياء على هذا النمط الغريب كامر الهاء فى قوله وهو تسكين هاء هو بعد حرف العطف لغة فصيحة لانه معها يشبه كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الائمة بان الكلمة التى مضمومة العين يجوز تسكينها للتخفيف كعضد ورسل قوله فهو فيه اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالواو

تم الجزء الاول مع تكملته بعون الله تعالى

وحسن توفيقه ويتلوه الجزء الثانى

ان شاء الله تعالى

٢ كما قال مولانا عصام الدين منه

قوله وقد برهن عليها فى هاتين الآيتين اى برهن على صحة الحشر فى هاتين الآيتين وهما قوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم الى اخره وقوله وهو الذى خلق لكم * الى قوله وهو بكل شئ عليم * قوله اما الاول اى المقدمة الاولى من تلك الثلاث الخ حاصل ماذكره ان صحة الحشر والاعادة تتوقف على قابلية المحل للاعادة وعلى قدرة العبد على ذلك وعلى علمه بالاجزاء المتفتتة المتفرقة كل منها الى مكان سحيق المختلطة بغيرها من اجزاء الاجسام الاخر بحيث لايكاد يتميز بعضها من بعض بالنسبة الى العلم البشرى فاشار الى المقدمة الاولى وهى قابلية المحل بقوله * وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم * والى الثانية بذلك وبقوله * وهو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات * والى الثالثة بذلك الفعل المتقن وبقوله وهو بكل شئ عليم قوله واشار الى وجه اثباتهما اى الى وجه اثبات قدرته تعالى على ذلك وعلمه اما الاول فانه قادر على ابدائهم المدلول بقوله * فاحياكم وابداء ما هو اعظم خلقا واعظم صنعا بقوله * ثم استوى الى السماء * الآية ليدل بذلك على انه تعالى اقدر على اعادتهم واحيائهم ثانيا لان جمع الاجزاء الموجودة اهون من الايجاد من عدم صرف عنه عبرنا والا فهما اى الابداء والاعادة بالنسبة الى قدرة الصانع تعالى على السوية لا تفاوت بينهما فالتفضيل المستفاد من قوله اقدر على اعادتهم انما هو بالنسبة الى العقول البشرية لا بمعنى ان الاعادة اهون وايسر من الابداء بالنسبة الى قدرة الله تعالى واما الثانى فانه تعالى خلق ما خلق خلقا محكما مراعى فيه مصالحهم فان مثل هذا الخلق الكامل يدل على كمال علم الخالق وبالغ حكمته فيعلم تلك الاجزاء المتفرقة و يعلم ان اى جزء لاى شخص فيجمعها بقدرته الكاملة ويجعلها شخصا كما كان

قوله تشبيها له بعضد يعنى ان قياس اسكان المضموم والمكسور ان يكون فى كلمة واحدة وزنها فعل بفتح الفاء وضم العين نحو عضد ا وبكسر العين نحو كتف واما نحو وهو وفهو وفهى فمركب من كلمتين هما حرف العطف والضمير فوجه جواز الاسكان فيها تشبيه وهو وفهو بعضد وتشبيه فهى بكتف

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من الطبعة الحجرية

القاضي البيضاوي كاملا
مع حاشيته لاسمعيل القنوي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ﴾

قوله (تعداد لنعمة ثالثة) تمش فى البيان حيث قال فى قوله تعالى هو الذى خلق لكم بيان نعمة اخرى وهنا تعداد الخ النعمة الاولى نعمة الايجاد و الباس الحيوة المشير اليها بقوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية و الثانية خلق ما فى الارض من النعم الدنيوية والاخروية والثالثة خلق ابينا وكل نعمة من النعم الثلثة مشتملة على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة ثالثة بالنسبة الى الذكر والا فبالنسبة الى الوجود مقدمة على سائر النعم ولعل الترتيب الذكرى اذ مع ان السوق يقتضى هذا الترتيب الذكرى ان الانسان غيور فان نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة على الشكر والتفكر فى آلاء الله تعالى ورضى به ولاريب ان نعمة الايجاد والاحياء انعام عليهم والنعمة الثانية مترتبة على الاولى والثالثة نعمة على اجدادنا ذات وعلينا بالواسطة • قوله (تعم الناس كلهم) ليس يختص بادم عليه السلام كما يوهمه قوله تعالى واذ قال ربك الى خليفة الآية اذ المراد بالخليفة آدم عليه السلام كما سيصرح به واشار اليه هنا بقوله (فان خلق آدم واكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم بالسجود) المستفاد من قوله جاعل سواء كان من جعل بمعنى خلق او بمعنى صير قوله (انعام يعم ذريته) عبر بالانعام هنا وقد قال اولا نعمة اذ الخلق وغيره وصف له تعالى فهو انعام واثره المترتب عليه نعمة يعم ذريته اما الخلق فظاهر واما اكرامه وتفضيله فبالنسبة الى الخواص او بالنظر الى ان اكرام الاب اكرام الولد وان لم يكن الولد مكرما بذلك الاكرام وسيصرح فى تفسير قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية ان امرهم بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم فكيف يعد هنا من جملة النعمة الثالثة فالاولى ان يقال هنا فان خلق آدم وجعله خليفة واكرامه بتلك انعام الخ • قوله (واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية) اى لزمان نسبة تامة ماضية والقرينة قوله واذلك يجب اضافتهما الى الجمل والنسبة فى الجمل لا تكون الا تامة (وقع فيه) اى فى ذلك الزمان (اخرى) اى نسبة اخرى تامة قوله (كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه اخرى) ذكره استطراد الكمال المناسبة بينهما ولكون كل منهما مستعملا فى موضع الآخر ولهذا قيل وهذا هو الغالب فى الاستعمال نحو قوله تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا كما وضع اذا لزمان نسبة اى نسبة تامة ايضا بقرينة قوله ولذلك يجب اضافتهما الى آخره وهذا هو الغالب فى الاستعمال • قوله (ولذلك) اى ولكون وضعهما لزمان نسبة تامة (يجب اضافتهما الى الجمل) التى وضعت بالوضع النوعى لافادة النسبة التامة والنسبة الاولى هى النسبة المتضمنة فى الجملة المضاف اليها والثانية نسبة العامل ولم ينبهوا على كون عاملهما جملة اذ المراد بالنسبة النسبة التامة

• قوله تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم ويشعر قوله تعم الناس كلهم بان خصوص النعمتين الاوليين ابتداء من التعلق بالمخاطبين لا من علم وجودهما فمن قبلهم ومن بعدهم والا فهما يعمان جميع الناس ايضا • قوله وتفضيله على ملكوته اى على عالم الملك • قوله واذا ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى والمراد من النسبة هى نسبة الحدث الى الفاعل ولابد ان تقع هذه فى زمان من الازمنة وكلمة اذ واذا تقتضى كل واحدة منهما نسبتين واقعتين فى زمان واحد فان كان ذلك الزمان ماضيا كان المقام مقام اذ وان كان مستقبلا كان الموضع موضع اذا مثلا اذا قلت اكرمته اذ اهانني كان معناه اكرمته وقت اهانته اياى فى الزمان الماضى فان نسبة كل من فعلى الاكرام والاهانة الى فاعله وقعتا فى زمان واحد ماض وذلك الزمان هو ما وضع له لفظ اذ وكذا اذا قلت اكرمه اذا اهانني معناه اكرمه وقت اهانته اياى فى زمان مستقبل فلفظ اذا موضوع لزمان نسبة مستقبلة هى نسبة الاهانة الى الفاعل فى المستقبل وقع فى ذلك الزمان نسبة اخرى هى نسبة الاكرام الى المتكلم قيل فيه نظر لان اذا قد يقع اسما لا ظرفا كما اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو فان الاول مرفوع على الابتداء والثانى على الخبرية معناه وقت قيام زيد وقت قعود عمرو • قوله ولذلك يجب اضافتهما الى الجمل اى ولكون وضعهما لزمان النسبة وجب اضافتهما الى ما فيه نسبة تامة كالجمل كحيث فى المكان فان حيث موضوع لمكان نسبة وقع فيه نسبة اخرى فاذا قلت جلست حيث جلس زيد كان معناه جلست فى مكان جلس فيه زيد فانه قد وقع النسبتان اعنى نسبة الجلوسين الى فاعليهما فى مكان واحد ولذلك وجب اضافته ايضا الى الجملة • قوله وبنيا تشبيها بالموصولات فى الاحتياج الى الغير وعدم استقلالهما بدون الاضافة الى شئ كما ان الموصولات لا تستقل فى افادة المعنى على التمام بدون صلاتها وشبه الموصولات تشبيهها ايضا بالحروف فى عدم الاستقلال والاحتياج الى الغير فكما ان الحروف لا تستقل بالمفهومية بدون ذكر متعلقاتها كذلك الموصولات لا تستعمل ولا تفيد المعانى على التمام الا بصلاتها • قوله واستعملتا للتعليل والمجازات التعليل تسبب لاذ والمجازات لاذا لكثرة استعمال اذ فى التعليل واذا فى المجازات • قوله ومحلهما النصب ابدا على الظرفية هنا بناء على ما ذكره من اصل وضعهما والا فقد يكون اذا اسما مرفوعا على الابتداء او الخبر كما فى المثال المذكور

(كا)

صورة الصفحة الأولى من الجزء الثاني من الطبعة الحجرية

(سورة آل عمران مدنية وآيها مائتان)

بسم الله الرحمن الرحيم

* الم الله لا اله الا هو *

قوله (واما فتح الميم فى المشهورة) اى قراءة الجمهور بفتح الميم واسقاط همزة الجلالة هذا احتراز عن قراءة ابى بكر كما يجئ ومعنى الم هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف ٣ او المؤلف منها هذا المتحدى به وقيل هى اسماء السورة وغير ذلك مما فصل فى سورة البقرة واختلف فى انها معربة او مبنية او موقوفة والمختار عند المص انها معربة لكن مالم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة له ومعرضة له اى محل لعروض الاعراب فانها لم تناسب مبنى الاصل * قوله (وكان حقها ان يوقف عليها) اى على الميم اذ طريق التلفظ بها الحكاية فقط ساكنة الاعجاز على حكم الوقف سواء جعلت اسماء للقرآن او السورة المصدرة بها او اسماء الله تعالى او مسرودة على نمط التعداد فحق ان يوقف ان يعامل معاملة الوقف فلذا قال فيما سيأتى فان الميم فى حكم الوقف لان حقها ان يوقف عليها بالفعل اذ الوقف ليس بواجب فى موضع من القرآن ولاحقه ولذا قيل وان لزمها التقاء الساكنين لما انه مغتفر اى جائز فى باب الوقف وسيجئ بيانه من المص * قوله (لالقاء حركة الهمزة عليها) علة لقوله واما فتح الميم وهذا هو المختار عنده وهو مذهب المبرد وقوله عليها اى على الميم وحذفت الهمزة ولم يذكره لظهوره واشار اليه بقوله واسقطت اى الهمزة * قوله (لتدل على انها) اى الهمزة (فى حكم الثابت) ببقاء حركتها مضافة للالقاء قوله (لانها) اى الهمزة (اسقطت للتخفيف) وكل شئ اسقط للتخفيف فكانه ثابت فابقاء حركتها كالابقاء لها قوله (لا للدرج) اذ لو اسقطت للدرج لا يتصور نقل حركتها اذ نقلها موقوف على ثبوتها ٤ وثبوتها موقوف على ثبوت الهمزة فالمراد بالدلالة فى قوله لتدل الدلالة الابتدائية اذ كون الهمزة فى حكم الثابت علة للالقاء فى الخارج * قوله (فان الميم فى حكم الوقف) هذا دليل على ان اسقاط الالف لا للدرج لان ما يكون اذا كان الحرف الذى قبل الساقط لا يكون فى حكم الوقف فاما اذا كان فى حكم الوقف لا يكون الاسقاط للدرج بل للتخفيف * قوله (كقولهم واحد اثنان) اى كما نقلت حركة همزة اثنان الى دال واحد لتدل عليه (بالقاء حركة الهمزة على الدال) * قوله (لا لالتقاء الساكنين) عطف على قوله لالقاء حركة الهمزة واشارة الى رد ما نقل عن سيبويه وكثير من النحاة من ان الميم حرك لالتقاء الساكنين بالفتح لخفته ولمحافظة تفخيم لفظة الله واختاره الزمخشرى فى المفصل لكنه اختار فى الكشاف مذهب الفراء وتبعه المص ورده (بانه) اى التقاء الساكنين (غير محذور فى باب الوقف) وكذا ما فى حكم الوقف كما فيما نحن فيه فلا يحرك الحرف

(لاجله)

(حاشية ابن تمجيد)

(سورة آل عمران مدنية وآيها مائتان)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

* الم الله لا اله الا هو الحى القيوم *

قوله وكان حقها ان يوقف عليها اى حق الميم ان يوقف عليها كما يوقف على الف ولام وان يبدأ ما بعدها كما تقول واحد اثنان وهى قراءة عاصم وهى قراءة ضعيفة قال ابو على القراءة بسكون الميم ساقطة الاما نقل عن يحيى بن ابى بكر عن عاصم اما ان حق الميم ان يوقف عليها فلما تقدم فى اول سورة البقرة من مذهب صاحب الكشاف فى اسماء الحروف كالف ولام ونحوهما من الاسماء قبل التركيب انها معربة وسكونها سكون وقف لا سكون بناء ولهذا كان التقاء الساكنين فيها مغتفرا نحو الف لام ميم واما الابتداء بما بعدها فلانه لما وقف على الميم انتهت تلك الكلمة وما بعده ابتداء كلام آخر فلابد من قطع الهمزة فى لفظة الله واما فتح الميم على القراءة المشهورة فانه حركة الهمزة القيت عليها حين اسقطت للتخفيف وهذه الحركة لاتنافى انقطاع الكلام الاول والابتداء بالثانى على وجه الاستئناف قوله لالقاء حركة الهمزة تعليل لفتح الميم المدلول عليه بقوله واما فتح الميم وقوله لتدل تعليل للالقاء ووجه دلالة فتح الميم على ان الهمزة فى حكم الثابت هو تدارك لحذفها بابقاء شئ من توابعها وهو فتحة الميم وبه كانت الهمزة كانها لم تحذف وهذا التدارك انما يحتاج اليه فى اسقاط الهمزة للتخفيف لانها لما حذفت حذفا على غير القياس تدورك بنقصان آخر وجه عن القياس بابقاء حركتها فيما قبلها دالة عليها ولا احتياج الى ذلك فى حذفها فى الدرج لان ذلك حذف على قياس قوله فان الميم فى حكم الوقف تعليل لكون اسقاط الهمزة لا للدرج لان الاسقاط للدرج انما يكون فى الوصل لا فى الوقف والوقف ينافى الوصل وبالعكس

٣ هذا هو المختار عند المص ووجه جواز كون الشئ مبتدأ تارة وخبرا اخرى فقد مر فى سورة البقرة فى حد قوله هذا المتحدى به مؤلف من هذه الحروف منه

٤ اى ثبوت الحركة وثبوت الحركة موقوف على ثبوت الهمزة ولو حكما فلو اسقطت للدرج لم يثبت الهمزة بخلاف ما لو اسقطت للتخفيف فان الهمزة حينئذ كالثابت منه

صورة الصفحة الأولى من الجزء الثالث من الطبعة الحجرية

(سورة براءة)

• **قوله** (سورة براءة مدنية) اي بالاتفاق (وقيل الا آيتين) المذكورتين (من قوله "لقد جاءكم") • **قوله** (وهي آخر ما نزلت) وروى المصنف حديثا في سورة المائدة في آية الوضوء حيث قال لقوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها فالاولى الاشارة الى الاختلاف فيها كما اختلف في اول ما نزل اختلف في آخره ايضا وآخر آية نزلت "ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة" وفي كونها آخر آية مع نزلها بالموت اتفاق عجيب كذا قيل لكن الصواب آخر آية في الاحكام كما بينه المصنف في تفسير تلك الآية بل آخر آية نزلت "واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله" الآية كما صرح به المصنف ايضا في اواخر سورة البقرة • **قوله** (ولها اسماء اخر التوبة والمقشقشة والبحوث والمبعثرة والمنقرة والمثيرة والحافرة والمخزية والفاضحة والمنكلة والمشردة والمدمدمة وسورة العذاب) كلها بصيغة اسم الفاعل الا البحوث بفتح الباء فانه صيغة مبالغة بمعنى اسم الفاعل • **قوله** (لما فيها من التوبة للمؤمنين) شروع في بيان معنى الاسماء ووجه التسمية بها على اللف والنشر المرتب والمراد من التوبة الكائنة في السورة اما بمعنى قبول التوبة او توفيق التوبة وهما من صفاته تعالى او بمعنى الرجوع من المعصية الى الطاعة التي وصف بها العبد والكل مذكور فيها والاكتفاء بقوله تعالى "لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار" ليس بتام لان قوله تعالى "فان تابوا واقاموا الصلوة" الآية وقوله تعالى "ثم يتوب الله من بعد ذلك" الآية وغير ذلك مع كونها مذكورة لا يحسن الاختصار عليها • **قوله** (والمقشقشة من النفاق) عطف على التوبة اي وسميت هذه السورة مقشقشة لما فيها من القشقشة • **قوله** (وهي التبرأ منه) من التفعل والاول من التفعيل لان السورة مبرأة منه وكون التفعل بمعنى التفعيل خلاف الظاهر والتبرئة من النفاق قوله "وعد الله المنافقين والمنافقات" الآية وغيرهما من الآيات الناطقة بخبثهم وشدة شكيمتهم ووخامة عاقبتهم فالعاقل اتعظ به وحذر منه • **قوله** (والبحث عن حال المنافقين) وجه التسمية بالبحوث والمنقرة ايضا لان التنقير اللغة البحث والتفتيش اي التفتيش عن حال المنافقين كقوله تعالى "يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة" الآية وكقوله تعالى "المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض" الآية وله نظائر كثيرة • **قوله** (واثارتها) اي اظهار حالهم فالاثارة التي هي بمعنى التحريك مستعارة في ذلك الاظهار هذا بيان وجه التسمية بالمثيرة وبالمبعثرة (والحفر عنها) اي البحث عن حال المنافقين مجازا اذ الحفر يستلزم البحث وسيأتي غايته ان البحث في الحفر حسي وما نحن فيه معنوي قال تعالى "فبعث الله غرابا يبحث في الارض" الآية • **قوله** (وما يخزيهم) من الافعال بالهاء المعجمة والزاي المعجمة

(ايضا)

(حاشية ابن تمجيد)

(سورة التوبة مائة وتسع وعشرون آية)

قوله لما فيها من التوبة الى آخره بيان لوجه التسمية بهذه الاسماء على ترتيب اللف

قوله والبحث عن حال المنافقين واثارتها والحفر عنها وما يخزيهم بالجر معطوفات على القشقشة او التوبة اي لما فيها من التوبة والتخزي لهم والمفضح والنكل والمشرد بهم والمد مسلم عليهم التشرد التفريق والدمدمة الاهلاك

صورة الصفحة الأولى من الجزء الرابع من الطبعة الحجرية

(سورة الكهف مكية وقيل الا قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم الآية وآيها مائة واحدى عشرة آية)

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٢ ❁ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ❁ ٢٣ ❁ ولم يجعل له عوجا

٢٢ ● قوله (الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب) ولما ختم السورة بما هو ظاهر في التنزيه ومتضمن الحمد لدلالة ما هو مذكور على كمال الذات وتفرده بالايجاد افتتح هذه السورة بما هو ظاهر في كونه من اجلاء النعم واستحقاقه الحمد فقط والحمد الذاتي والغير الذاتي اي استحقاقه الحمد بحسب ذاته وبحسب غيره من النعم متحقق في الموضعين ٢ حيث ذكر فيهما اسم الذات المستجمع لجميع الصفات وبعض الانعام صرح به النحرير التفتازاني في اوائل المطول فما نقله البعض عن صاحب الكشف ليس بتمام ● قوله (يعني القرآن) والكتاب حقيقة ذكر في الله آن يراد به القرآن ما لم يصرف عنه قرينة وهنا كذلك فالاولى اي القرآن او الاكتفاء بتفسير عبده بمحمد عليه السلام وفي التعبير بعبده التعظيم لشأنه ● قوله (رتب استحقاق الحمد على انزاله) ولقد اصاب في تعرضه الاستحقاق هنا والاستحقاق مستفاد من لام الله لكونه بمعنى الاستحقاق والاختصاص منهم من لام الاستغراق ومعنى ترتيبه عليه ان الانزال جعله محمودا عليه فلا حاجة الى القول بانه وجه ترتيبه عليه وان كان مؤخرا في الذكر ان الوصف لشيء بعد اثبات حكم يقتضي عليته ويقتضي تقدمه في التصور والرتبة والانزال هنا بمعنى التنزيل ● قوله (تنبيها على انه اعظم نعمائه وذلك لانه الهادي الى ما فيه كمال العباد والداعي الى ما به ينتظم صلاح المعاش والمعاد) والاعظمية ليست مستفادة من ذلك الترتيب بل لانه هو الهادي الخ ففي كلامه مسامحة واعظمية المنزل يقتضي اعظمية الانزال والحمد على الانزال الذي هو فعل الله تعالى والهادي هو الكتاب المنزل فتعليله بما ذكر بناء على ما ذكرناه من اعظمية المنزل يقتضي اعظمية الانزال فتم الدليل بما ذكره وقال اعظم نعمائه ولم يقل من اعظم نعمائه للاشارة الى ان سائر النعم العظمى مندرجة تحته فان ارساله عليه السلام انما هو بانزاله وخلق الاهتداء كذلك داخلة فيه وقس عليه غيره او معناه اعظم نعمائه من افراد اعظم نعمائه اذ لا حصر فيه ومثله كثير في القرآن والاخبار مثل افضل الذكر لا اله الا الله وافضل الذكر سبحان الله والحمد لله ٢٣ ● قوله (شيئا من العوج) العموم مستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي ● قوله (باختلال في اللفظ وتناقض في المعنى) الاختلاف في اللفظ بكونه مخلا بعدم الفصاحة وانتفاء البلاغة والاختلال في المعنى بان يكون مشتملا على تناقض ومخالفة الواقع ولما كان العوج مختصا بالنظم والمعنى

٢ حيث قال ولم يقل الحمد لله الخالق او الرازق ونحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض الانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها على تحقق الاستحقاقين انتهى ولا ريب في ان هذا جار بعينه في التفسير الجليل في الموضعين منه

(سورة الكهف مكية وقيل الا قوله واصبر نفسك)
(الآية وهي مائة واحدى عشرة آية)
(بسم الله الرحمن الرحيم)

رتب استحقاق الحمد على انزاله تنبيها على انه اعظم نعمائه فان ترتب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية فورد عليه ان جميع نعم الله مستوجب لحمده تعالى فلم خص من بينها ذكر انزال الكتاب فاجاب بان ترتيب استحقاق الحمد على انزاله الكتاب تنبيه على جزالة نعمة انزال الكتاب ثم بين جزالته بقوله وذلك الخ والحاصل ان انزال الكتاب نعمة فيها كل النعم المستوجبة للحمد كما قال العلامة الزمخشري في حذف مفعول انعمت واطلاق الانعام ليشمل كل انعام لان من انعم الله عليه نعمة الاسلام لم تبق نعمة الا اصابته واشتملت عليه

قوله شيئا من العوج معنى التقليل مستفاد من تنكير عوجا

(قيه)   (خا)

صورة الصفحة الأولى من الجزء الخامس من الطبعة الحجرية

المجلد السادس من حاشية
القنوى على القاضى البيضاوى

٢٢ ۞ بسم الله الرحمن الرحيم الم ۞ ٢٣ ۞ احسب الناس ۞

بسم الله الرحمن الرحيم

• قوله (سورة العنكبوت مكية وهى تسع وستون آية) وهو الصحيح وقال الداني انه متفق عليه وفى نسخة سبع وستون آية قوله مكية واختاره المصنف و عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انها مدنية وقال يحيى بن سلام انها مكية الا العشر آيات من اولها الى قوله وليعلمن المنافقين وفى الاتقان و يضم اليه وكان من دامة وهذه الاختلافات بناء على اختلاف الروايات وفى رواية هى آخر ما نزل بمكة ٢٢ • قوله (سبق القول فيه ووقوع الاستفهام بعده دليل على استقلاله بنفسه) سبق القول اى فى اول البقرة سوى ان ما بعده لا يحتمل ان يتعلق به تعلقا اعرابيا وقال ثمة اشار بقوله ووقوع الاستفهام الخ اذ لا يصح ارتباط تلك الجملة الاستفهامية بما قبله فهو اما حروف مقطعة مستقلة او معرب باعراب بحيث لا يتعلق به ما بعده تعلقا اعرابيا مثل كونه مبتدأ خبره محذوف او بالعكس او منصوب بتقدير فعل القسم او غيره مثل اذكر او مجرور على اضمار حرف القسم والقول بانه يجوز ان يكون من قبيل زيد هل قام ابوه ضعيف لانه قول البعض والمختار انه مأول بالمزيد مقول فى حقه هل قام ابوه واعتباره هنا من فضول الكلام • قوله (او بما يضمره) مثل التأويل المصدر به مؤلف من جنس هذه الحروف او العكس ٢٣ • قوله (الحسبان مما يتعلق بمضامين الجمل) الحسبان مصدر كالحرمان بمعنى الظن الغالب من افعال القلوب فلا يصح تعلقه بمعانى المفردات ولذا قال ما يتعلق بمضامين الجمل • قوله (للدلالة على جهة ثبوتها) متعلق بالمحذوف اى انما يدخل على الجملة للدلالة على جهة ثبوت مضمونها اى وجه ثبوتها فى ذهن المتكلم وذلك الوجه الظن هنا والعلم فى علمت زيدا قائما وقد يستعمل الحسبان فى اليقين كالظن على خلاف الاصل عند القرينة فاذا اردت الاخبار عن مضمون ثابت عندك على وجه الظن لا اليقين قلت حسبت زيدا قائما مثلا • قوله (ولذلك) اى لانه متعلق بمضمون الجملة • قوله (اقتضى مفعولين متلازمين) دال على الاقتضاء ولا يجوز الاقتصار على احد مفعوليه على القول الراجح خلافا للكوفيين واختاره المصنف فى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الآية من آل عمران وهنا اختار الاول حيث قال متلازمين او فى الذكر او فى الحذف وسره ان المفعولين معا كاسم واحد اذ مضمون

(الجملة)

(سورة العنكبوت مكية وهى تسع وستون آية)
(بسم الله الرحمن الرحيم)

قوله الم قد سبق القول فيه اى قد سبق بيان وجوهه فى ذكر تفاصيل وجوه فواتح السور فى اول سورة البقرة فانه رحمه الله تعالى قال هناك فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع بالابتداء والخبر او النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب وغيره كاذكر او الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود الذكر اليك مفصلا وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء والخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن فيكون جملة قسمية بالفعل المقدر وان جعلتها ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدر بحيث لا تحتاج الى ما بعدها

قوله ووقوع الاستفهام بعده دليل استقلاله بنفسه او بما يضمره اى وقوع الاستفهام بعده دليل انقطاعه عما بعده واستقلاله بنفسه ان قدرته سرا استأثر الله تعالى به او قدرت حروفه ان يكون ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه اذ لا يكون لها محل من الاعراب حينئذ وان قدرته اسم القرآن او السورة كان له محل من الاعراب على انه مرفوع بانه مبتدأ خبره محذوف تقديره فيما يتلى عليك الم او خبر مبتدأ محذوف تقديره المتلو الم ولا يجوز ان يكون مبتدأ خبره احسب الناس لان الاستفهام اخرجه عن صلاحية وقوعه خبرا عنه لانه انشاء ولا يمكن التقدير بالقول لعدم استقامة المعنى فيلزم ان يكون مستقلا بنفسه او بما يضمره

صورة الصفحة الأولى من الجزء السادس من الطبعة الحجرية

المجلد السابع من حاشية
قنوى على البيضاوى

بسم الله الرحمن الرحيم

• ٤٢ بسم الله الرحمن الرحيم • ق والقرآن المجيد

• **قوله** (سورة ق مكية وهى خمس واربعون آية) مكية بالاجماع ولا يضر مارواه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه استثنى منه قوله تعالى • ولقد خلقنا السموات • الى قوله اللغوب لانها نزلت فى اليهود كما اخرجه الحاكم ونقله فى الاتقان لان كون السورة مكية لا ينافيها كون بعض اياتها مدنية وبالعكس كما مر غير مرة غاية الامر انه لم يتعرض لهذا الاستثناء اما لشهرتها فى الاخذ اولعدم اعتقاده على هذه الرواية لكونه خبرا واحدا ولا خلاف فى عدد آياتها ٤٢ • **قوله** (الكلام فيه كما مر فى ص والقرآن ذى الذكر) يعنى من وجوه القرآت من القراءة بالحركات الثلثة الكسر لالتقاء الساكنين والفتح لذلك وبالجر تأويله بالكتاب فيكون منصرفا وكون الواو قسمية اوعاطفة وكونه من الحروف المقطعة اواسم للسورة اوالقرآن واما كونه امرا مثل صاد فى الكسر فلا يجرى هنا وقول المحشى الفاضل من انه يحتمل ان يكون امرا من قفى اذا اتبع يعنى اتبع القرآن واعمل بما فيه متضمن ان جوز مثل ذلك بالرأى بلا رواية وكون صاد امرا ان كان بالرأى فلا كلام فى جوازه هنا والا فهو احتمال محض لا يعبأ به • **قوله** (والمجيد ذو المجد والشرف) اى صيغة فعيل للنسبة مثل لابن وتامر فانه قد يجئ للنسبة وان لم يكن مشهورا والمجد وان كان المعروف وصف الذوات به لكنه قد يوصف به المعانى بنوع من التأويل اذ المراد به الشرف كما يدل عليه عطف الشرف عليه وبهذا المعنى لا يحتاج الى التأويل • **قوله** (على سائر الكتب) اى الكتب الالهية لكونه معجزا للاغد بخلاف سائر الكتب ولكون حكمه باقيا الى يوم القيمة وان كان الكل سواء فى كونها كلام الله تعالى • **قوله** (اولانه كلام المجيد) فيكون الاسناد مجازيا لكونه وصف قائله وهذا القدر من الملابسة كاف فى صحة المجاز فى الاسناد عند صاحب الكشاف واما على مذهب صاحب المفتاح فيحتاج منه الى التعمل فل العهد فى المطول واصل القرآن الحكيم حكيم فى اسلوبه فالمعنى هنا المجيد فى اسلوبه فيكون اسناد الذى للفاعل الى المفعول بواسطة الحرف وتمام الكلام فى المطول ولعل لهذا الكاف اخره • **قوله** (اولان من علم معانيه وامتثل احكامه مجد) فيكون الاسناد مجازا ايضا لانه وصف

ق والقرآن المجيد

قوله الكلام فيه كما مر فى صاد والقرآن ذى الذكر فانهما فى اسلوب واحد وذلك ان عطف القرآن ذلى فى نحوعطفه على ص فى اسلوب التجريد نحو مررت بالرجل الكريم والنسمة المباركة والمجيد ههنا نحو وله قوله ذى الذكر فى ص والقرآن ذى الذكر لان المراد بالذكر ثمة الشرف والصيت وقول الكافرين هنا بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شئ عجيب بمنزلة قولهم هناك بل الذين كفروا فى عزة وشقاق لان تعجبهم من مجئ منذر منهم ومن جنسهم كان من عزتهم وشقاقهم قال صاحب الكشاف كانه قال اقسمت بصاد والقرآن ذى الذكر انه لمعجز ثم قال بل الذين كفروا فى عزة واستكبار عن الاذعان لذلك والاعتراف بالحق وشقاق لله ورسوله فكذلك المعنى اقسمت بقاف والقرآن المجيد انه لمعجز ثم قال بل عجب الكفار من ان جاءهم بهذا الكتاب المعجز واحد منهم تعززوا لذلك عن الاذعان للحق وشاقوا الله ورسوله قال الراغب بل ههنا لتصحيح الاول وابطال الثانى اى ليس امتناعهم من الايمان بالقرآن لاجل القرآن ولكن لجهلهم وتنبيه وهو بل عجبوا على جهلهم لان التعجب من الشئ يقتضى الجهل بسببه

قوله والمجيد ذو المجد والشرف على سائر الكتب فى النهاية من اسماء الله تعالى المجيد والمجد فى كلامهم الشرف الواسع ورجل ماجد مفضال كثير الخير شريف والمجيد فعيل منه للمبالغة وقيل هو الكريم الفعال وقيل اذا قارن شرف الذات حسن الفعال سمى مجدا قال الراغب المجد السعة فى الكرم والجلالة يقال مجد يمجد مجدا ومجادة واصل المجد من قولهم مجدت الابل اذا حصلت فى مرعى كثير واسع ووصف القرآن بالمجيد لكثرة ما يتضمن من المكارم الدنيوية والاخروية والتمجيد من العبد لله تعالى بالقول وذكر الصفات الحسنة ومن الله للعبد باعطائه الفضل

قوله اولانه كلام المجيد فسر وجه الله المجيد على ثلاثة اوجه الوجه الاول تفسيره بالجل على الحقيقة والثانى والثالث تفسيره بالمجاز فالمجد اما وصف الكلام بصفة متكلمه فهو الوجه الثانى او وصف له بصفة من احاط علما بمعانيه وعمل بما فيه فمجد لذلك فهو الوجه الثالث فعلى الثانى والثالث هو وصف له بوصف من يلابسه تجوزا فى الاسناد كوصفه بالحكيم فى قوله عز وجل يس والقرآن الحكيم

(عاطفة)

قوله وهذا اشارة الى اختيار الله تعالى محمدا للانذار والرسالة قالوا ذلك بعدما اخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه رسول اختاره الله لرسالته **قوله** واضمار ذكرهم او اضمار ذكر الكافرين فى بل عجبوا وضعه ومنهم مع انهم لم يجر ذكرهم قبله للاشعار بانهم متعينون بهذا المقال وهو قولهم هذا شئ عجيب قصدا لانكار الرسالة وانكار البعث والحياة الثانية فى النشأة الآخرة فلكونهم متعينين بهذا القول استغنى عن التصريح بذكرهم فاكتفى بالكناية عنهم بالضمير والاظهار بقوله فقال الكافرون فاللام فلم الاضمار جار بان ذكرهم للتسجيل بكفرهم ولو قيل فقالوا هذا شئ عجيب فات معنى التسجيل **قوله** والدلالة فيه متدا ٢

صورة الصفحة الأولى من الجزء السابع من الطبعة الحجرية

الجن وتارة من جهة الانس وسوسة شياطين الجن واضح انالوسوسة صوت خفي وهو من شياطين الجن ظاهر واما وسوسة الانس فيدعون اخوانهم الى المعاصي باخفاء جهة كونها شرا بل باظهار كونها خيرا بانواع الحيل فان ردتا آخر وان قبله زاد في ذلك اي يوسوس في صدورهم من جهة الجن بان يلقى اليهم مثلا ان الجن يعلمون الغيب يضرون وينفعون ومن جهة الناس بان يلقى اليهم مثلا ان المنجمين والكهان يعلمون الغيب * قوله (وقيل بيان الناس) في قوله في صدور الناس نقل عن البغوي انه قال عن الكلبي ذكر بعض العرب انه قال بيناقوم من الجن فوقفوا فقيل من انتم قالوا اناس من الجن اي استدل بمثل هذا على ان الناس يطلق على الجن حقيقة واستدل ايضا بان الجن سمي رجلا ونفرا قال تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الاية وقال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن * وهذه الالفاظ مستعملة في الانس فظهر بذلك ان اسم الناس يعم الثقلين * قوله (على ان المراد به مايعم الثقلين وفيه تعسف) اي ميل وعدول عن الصراط السوي وانه من جعل قسيم الشيء قسما له ان الناس مقابل الجن في عموم المواضع وان كلا منهما حقيقة مباينة للاخرى حتى قالوا سمي جنا لاستتاره عن اعين الناس وسمي الانسان انسانا لظهوره في البصر * قوله (الا ان يراد به الناسي كقوله يوم يدع الداع فان نسيان حق الله يعم الثقلين عن النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة المعوذتين فكانما قرأ الكتب التي انزلها الله تعالى والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه اجمعين) الناسي من النسيان لا الناس المعهود دون وحذف الياء اكتفاء بالكسر كقوله يوم يدع الداع اصله الداعي فيكون الناسي مفهوما كليا متقسما الى الجن والانس بلا ريب كما قال فان نسيان حق الله يعم الثقلين ثم قيل ان حروف عدد هذه السورة غير المكرر اثنان وعشرون حرفا وكذا حروف الفاتحة بعدد السنين التي نزل فيها القرآن كما قيل ان اول الحروف منه باء واخره سين فكأنه قيل بس لانه اي القرآن كاف من كل ماسواه اشارة الى قوله تعالى مافرطنا في الكتاب من شيء الآية والشان نقول انه اشارة الى قوله تعالى تبيانا لكل شيء وهذا الكلام اجمال مافي الحاشية السعدية لكنه ليس في موقع الحسن كما لايخفى على المتأمل ومن محسنات البديع ان هذه السورة الكريمة فيه رد العجز على الصدر والجمع بين المتماثلين والجمع بين المتقابلين والتنقل الى التوحيد مع دليله مع غاية الايجاز والزجر عن متابعة عدونا ولايتابعوه اول الاعداء وفي ختم القرآن بالتنبيه على عداوته لطف لايخفى * الحمد لله الذي احسن الينا بالهداية على اتمام مايتعلق بسورة الناس * والصلوة والسلام على من ارسل الى كافة الناس * وعلى آله واصحابه الذين اقتدوا باثارهم جميع الناس * الهي انا عبدك الضعيف الفقير * ابن عبدك المحتاج المقتر * جئنا بباب رحمتك ولطافتك على جبين الاستكانة صارخين * ولابواب عفوك ولطفك طارقين * وقد وفقتني بكمال فضلك * وحسن كرمك لحل تفسير كلامك * المجيد مع قلة الاستطاعة * وعدم البضاعة * فنسالك اللهم ان تجعله خيرعدة وعتاد * الخ به يوم الحشر والتناد * وان تجعله قائدا الى ولوالدي الى روضة الجنان ولقاء الرحمن وباعث العفو والمغفرة والرضوان * والى الله نبتهل والتضرع للملك المنان * وارق جنان * ان يذيقه نافعا بين العلماء الاعيان النبلاء * ويشتهر في الافاق بين الفحول والفضلاء * الحمد لله على الائه المتوافرة * لاسيما على توفيق اتمام هذه البغية الرشيقة والتحفة الانيقة * في اوائل رجب مضر في سنة اربع وتسعين بعد المائة والالف من الهجرة النبوية * عليه افضل الصلوات

* واكمل التحيات * وعلى آله واصحابه اصل

التسليمات * سبحان ربك

رب العزة عما يصفون وسلام

على المرسلين * والحمد لله

رب العالمين

م م

طبع في المطبعة العامرة في ٢١ من شعبان سنه ١٢٨٦

٢ اي برقة واقرة توجب طلاقة اللسان ورقة تامة يلزمه الاخلاص المستدعي للاجابة

قوله اومتعلق بيوسوس فيكون ظرفا لغوا معناه يوسوس من جهة الجنة والناس اما وسوسته من جهة الناس كان يوسوس في قلب مسلم من جهة المنجمين والكهنة بانهم يعلمون الغيب ومن جهة الجن انهم يضرون وينفعون

قوله وفيه تعسف وجه التعسف ان جعل الناس اسم الجنس الذي يندرج فيه الجن والانس بعيد من اللغة

قوله الا ان يراد به الناسي وفي الكشاف واجود منه ان يراد بالناس الناسي اي واجود من هذا الوجه المتعسف لا يريد به ان الاول وجه فيه جودة لكن الثاني اجود منه فوجه صيغة التفضيل الحمل على الزيادة المطلقة او يكون من باب العسل احلى من الخل والصيف احر من الشتاء * تمت السورة حامدا لله * ومصليا على رسوله محمد واله اجمعين * هذا آخر ماامليته في حل الكتاب ومعاني القرآن لاآخر لها * الحمد لله الموفق بفضله * قد وقع الفراغ بتوفيق الله وتيسيره من تأليف الحواشي التي امليتها مستعينا بالله ومتوكلا عليه في حل مافي التفسير المنسوب الى المسالم المحرر المعروف بالقاضي البيضاوي نفعنا الله بغفرانه * واسكنه بحابح جنانه * حامدا لله ومصليا على نبيه في اليوم السابع والعشرين يوم الخميس من شهر ربيع الآخر من شهور عام ثمانين وثمانمائة

والحمد لله اولا وآخرا

م

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء السابع من الطبعة الحجرية، وهي نهاية الكتاب

حاشية القونوي

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي المتوفى سنة ١١٩٥هـ

على

تفسير الإمام البيضاوي

ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٦٨٥هـ

ومعه

حاشية ابن التمجيد

مصلح الدين مصطفى بن إبراهيم الرومي الحنفي المتوفى سنة ٨٨٠هـ

ضبطه وصححه وخرج آياته

عبد الله محمود محمد عمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده بأسلوب بديع يعجز عن مثله مصاقع[1] الخطباء. وأودع فيه صنوفاً من البلاغة والبراعة أفحمت من رام لمعارضته من البلغاء. وأبرز فيه حقائق الحكم من علوم الأولين وأقاصيص الآخرين تحير منه قطان[2] الفصحاء وأحكم دقائق لطائف البينات حتى بذت بلاغته بلاغة كل منطبق من كلام العظماء. وأظهر شقائق حدائق مصابيح الدجى وأنوار دلائل التوحيد تعجب قحطان مكة والبطحاء من العرب العرباء. وبين للناس من شعائر الشرائع بآيات محكمات مثاني تميع صم[3] الصخور وتقشعر منها جلود فحول العلماء. فمن اتبع هداه فقد فاز بمبتغاه ومن اعرض عن ذكره فكأنما خر من السماء. فقد هوى في بوادي الردى تهاب من لقائه الشجعان الأصفياء. والصلاة والسلام على من محى دجى الظلمة بالبراهين الساطعة واللوامع المضيئة بشيراً ونذيراً. وأسكت صمصامة[4] المكابرين بالمعجزات الباهرة تكاد الرواسي سيرت بها تسييراً. وأفحم قماقم[5] المعاندين بالحجة النيرة تكاد الأرض طرساء الرياض سطوره ليتبصروا تبصيراً[6]. وأظهر الخوارق الباهرة بحيث كل خطيب لسن[7] يرى اشجاعه هباء منثوراً ليتذكروا تذكيراً. وأوضح السبل بصحيح البيان فظل كل شاعر في واد يهيمون ولا يجدون شعوراً. وحسبوا أنهم سحروا تسحيراً. وعلى آله وأصحابه العرانين[8] الذين حموا حوزة الهدى وعرفوا إشاراته العلى ونقلوها نقلاً منيراً. وبذلوا مهجتهم[9] وأموالهم وجاهدوا معه عليه السلام ووطؤوا موطئاً يغيظ الأشرار والكفار ونصروه نصراً موزراً.

---

(١) جمع مصقع بوزن منبر وسيجيء بيانه بعد ورقتين بذات أي غلبت.

(٢) بضم القاف جمع قاطن أي مقيم وسيد تميع بوزن تبيع أي تذيب الصخور جمع الصخر أي الحجارة والمراد بالصم غاية الصلابة والإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الصخور.

(٣) الصم جمع اصم ففيه استعارة مصرحة قحطان بفتح القاف وسكون الحاء ابن عامر بن شالخ أبو حي من اليمن والمراد هنا القبيلة مثل عدنان سيأتي توضيحه عن قريب والبطحاء عطف على مكة أي بطحاء مكة وهي مسيل الماء الواسع فيها حجارة صغيرة من العرب العرباء أي الخالص كظل ظليل سيأتي أيضاً.

(٤) صمصامة بفتح الصاد وسكون الميم سيف قاطع بسرعة وهنا استعارة للمكابرة مع الإسناد المجازي.

(٥) قماقم بضم القاف الأولى وكسر الثانية بمعنى الخبير المتفطن.

(٦) تبصيراً مصدر مبني للمفعول فيصح كونه مفعولاً مطلقاً ليتبصروا وكذا تذكيراً وتنويراً.

(٧) الطرس الصحيفة لسن بفتح اللام وسكون السين بمعنى الفصيح وبسكون السين الفصاحة.

(٨) العرانين بفتح العين وكسر النون الممدودة سادات القوم حموا أي حفظوا من الحماية (الحوزة الناحية والطرف ففيه استعارة مكنية وتخييلية وكن على بصيرة).

(٩) مهجة بضم الميم وسكون الهاء بمعنى الروح.

ونوروا شوارق[١] العباد في الآفاق ما اصطفت السطور في مصاف الأوراق ليتنوروا تنويراً. وعلى من قاسموا رموزات الكتاب وتلويحات من أوتي فصل الخطاب واجتهدوا في استنباط الأحكام الخفية السنية اجتهاداً كبيراً. ما لمعت بروق البراهين من أفق اليقين وأضاءت شموس الدلائل من مطالع المتين. أفاض الله علينا من بركاتهم ونفعنا بشفاعتهم أجمعين.

أما بعد: فيقول العبد البائس الفقير. المفتقر إلى لطف ربه القدير. الحافظ إسماعيل بن محمد بن مصطفى القنوي. تغمدهم الله تعالى بغفرانه العلي أن النصوص ناطقة والعقول شاهدة على أن كمال النفس الذي هو الغاية القصوى من خلق الإنسان وعلى أن تزكية القلوب التي هي الحكمة الكبرى في تخمير طينة آدم بحسبان. إنما هو بتكميل القوة النظرية بالتوحيد الذي هو معظم الاعتقاديات. والقوة العملية بالاستقامة التي هي خلاصة العمليات ومنتهى المبرات. إذ يدور على ذلك دائرة فلك السعادة العظمى. والفوز بالكرامة الكبرى. ولا سبيل إلى ذلك الطلب الأعلى. سوى الاطلاع على طاقة القوة البشرية. أسرار التنزيل وأنوار التأويل فإنه تعالى جلت عظمته ودقت حكمته وإن أبرز آيات وحدانيته وعظمة قدرته في صحايف الأكوان. من الأعراض والأعيان. وأن جعل كل ذرة من الذرات. وقطرة من القطرات. ونقطة من النقطات. جرى عليها قلم الإبداع في لوح الاختراع. ذريعة لمشاهدة جماله ومرآة لمطالعة جلاله. ووسيلة إلى حوض لجة الوصول إلى ما تحير دونه العقول لكن النصوص ناطقة بالمسلكين. وناطقة بالمطلبين. بخلاف البراهين العقلية فإنها تلوح بألطف إشارة إلى التوحيد وغيره من المعتقدات التي لا تتوقف على الشرع لكون الشرع متوقفاً عليها مع أن الاعتناء بها إنما يتحقق إذا أخذت من الشرع. فما كان أقصى المقاصد حالاً ومآلاً وأسعد المأرب رفعة وكمالاً. وأعلى المناصب رتبة وجمالاً. التحلي بالمعارف الإلهية. والعلوم اليقينية. المأخوذة من مواقف التنزيل وإن توقف بعضها على التفكر والنظر في آلائه. والاستدلال بعجائب مصنوعاته. على عظم سلطانه وكمال قدرته. والوقوف على لطائف القرآن ودقائقه. إنما هو بالمجاهدة والرياضة في تكميل المراتب. والمسافرة في إحراز المناصب. والترقي في كسب المأرب والمناقب. والتجافي عن اكتساب المثالب والمعايب. وبذل المجهود في استخراج كنوز العبر والتعاجب. والنظر الثاقب. في اطلاع غوامضه الدقائق. والفكر الثاقب في كشف أستار الحقائق. وإتعاب القريحة وترك الراحة في المدة الوفيرة. ولقد حاول حل عويصات مشكلاته قطان أئمة التفسير. وعظماء أرباب التعبير والتحرير. وتصدى لتأويل غوامض محكماته قروم اساطين البيان والتقرير. فصنفوا كتباً منقحة معتبرة. وزبراً محررة مهذبة. لكن قدماؤهم. روح الله أرواحهم. اقتصروا على ما روي عن سيد البشر. في تبيين المعاني على وفق الأثر. ومتأخروهم. طاب الله ثراهم. حاولوا مع ذلك إبراز مزاياه

---

(١) الشوارق جمع شارق بمعنى المضيء أصل الكلام العباد الشوارق من إضافة الصفة إلى موصوفها وفي إيقاع التنوير عليها مبالغة جسيمة.

الرشيقة. حسبما نطقها قواعد علم البلاغة الأنيقة. ليظهر إعجازه لكل جليل وحقير مما لا يطيق به عقول البشر. وما هو إلا لخالق القوى والقدر. وليعلموا امتيازه عن سائر الكتب الإلهية. ويشاهدوا فضله على سائر الزبر السماوية. لاسيما أنوار التنزيل وأسرار التأويل. للإمام العلامة. والحبر الفهامة. وشيخ مشايخنا الكرام. وسيد أعيان النبلاء العظام. أسوة المدققين. وقدوة المحققين. وفخر قروم الأخيار. وسند سادات الأبرار. أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبي الخير. القاضي ناصر الدين البيضاوي. فإنه كتاب احتوى على معانٍ كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادىء والمطالع. مقومة الأعالي والقواطع. واحتوى أيضاً من قواعد البلاغة وأصول الفصاحة أهمها. ومن شعب البلاغة والبراعة وفنون البدائع أدقها وأسناها. ومن قوانين العلوم الأدبية أقواها وأعلاها. فكان من بين التفاسير كالغرة الغرآء. والفريدة البيضاء. ومرآة لانفهام وجوه البلاغة والإعجاز. وصحائفه المزايا الحسان والإيجاز. مع عبارة لطيفة انيقة. وإشارات دقيقة رشيقة كأنها سحر عجاب. يتحير منه أولو الألباب. فصار في الاشتهار. كالشمس في الهاجرة ونصف النهار. واعتمد عليه أولو الأبصار. من الفحول العظماء في جميع الأقطار والأمصار. يقول العبد الذليل. المحتاج إلى لطف ربه الجليل. لقد منّ الله تعالى عليّ بتوفيق تدريس هذا التفسير الجليل الشأن. بجامع أبي الفتح الغازي السلطان محمد خان. أسكنه الله تعالى في روضة الجنان. وحين مجاورة الطلاب الخلان. حررت ما سنح بالبال. بعون الله الملك المتعال. مما يتعلق بحله في أطراف القرطاس. إذ كل علم ليس في قرطاس. ضائع لعدم الاستئناس. ثم أكرمني الله تعالى بجمع ما في القرطاس مع ضم ما بقي إليه من حل مواضع آخر من ذلك الكتاب. بعون الله الملك الوهاب. مع قلة البضاعة. وعدم الزاد والقلة. وتشتت البال. وتفرق الحال. وهجوم خطوب الحدثان. وجموم موانع الزمان. وتراكم عوائق الأوان. وتزاحم المعارة[١] والمضارة. وتفاقم المعازة[٢] والمضارة[٣]. ومع انقراض مَنْ إذا سمع فرائد فوائد المهرة. وجواهر عوائد الكملة. يضع على رأسه. ويعض عليها بأضراسه. وإلى الله المشتكى من دهر حيث رماني من بلد إلى بلد. كأنه التزم الجور والكبد. لكل والد وما ولد. حتى أقمت بمدينة قسطنطينية. المحمية المحروسة. صانها الله تعالى عن النوب والبلية ولقد جمعت فيها. المحاسن والمكارم بأسرها. وأهل المعارف والكمال عن آخرها واعظمها. خَدَمة القرآن المجيد نظماً ومعنى. فإنها مقر القرآء الأجلاء. ومهبط فحول العلماء. وسادات الفضلاء. فكانت اس بلاد الإسلام. حيث انتشر منها وجوه القراءة على الأنام. وفنون العلوم

(١) المعارة بالعين المهملة المضادة.

(٢) والمعازة بالزاي المعجمة المغالبة والمضادة المعاراة.

(٣) والمضارة بمعنى الضرار وتفاقم بمعنى تعاظم بين المعارة والمعازة جناس ناقص وكذا بين المضادة والمضارة جناس ناقص أيضاً.

والمعارف على العلماء الأعلام. فهي بلدة طيبة ومقام كريم. وبهجة أنزه البقاع ومنزل نعيم. وذلك كله بميامن المؤيد من الله تعالى بالسلطنة العظمى. والخلافة الكبرى. اللهم اجعله بالعدل والعدالة. قاصم القياصرة وقاهر الأكاسرة. مالك الخلافة الكبرى. والسلطان الباهر. وارث الإمامة العظمى كابراً عن كابر. السلطان الأعظم. مالك رقاب الأمم. سيد ملوك العرب والعجم. وملاذ أشراف سلاطين العالم. ظل الله تعالى على كافة الأنام الممتاز من لدن رب حكيم بفضل جسيم. وخلق عظيم ولطف عميم. كأنه كوكب دري. طلع من أفق علي. أضاء العالم بنوره. ومحى ظلمة الجهل والعدوان بضيائه. وبحر عميق لا ينال الغواص بقعره. ينتفع الناس بفرائده. ويتمتعون بأنواع جواهره. وهو الذي أصبحت حدائق العلوم بعزة إحسانه مثمرة الدقائق. ويانعة الحقائق. وامسى بأنوار نصرته لواء الشرع بالعز معقوداً. وأعلام رفعة الدين بالإشراق ممدوداً. سلطان الإسلام والمسلمين. ناصر الدين المتين. والشرع المبين. خادم الحرمين المحترمين الجليلين. ألا وهو السلطان الأفخم. والخاقان الأمجد الأعظم عبد الحميد خان. ابن السلطان المظفر المنصور الغازي أحمد خان. ابن السلطان الخاقان الموقر الغازي محمد خان. خلد الله خلافته. وأبد سلطنته. ما دام الشمس متحركة في فلكه. ومد ظل عواطفه على الأنام ما دام الكوكب طالعاً من أفقه. لا زالت سدته السنية كهف الأنام. وملاذ العلماء الأعلام. اللهم انصره نصراً موزراً وافتح له فتحاً مبيناً. وأبده سرادق مهابته تأبيداً باهراً واجعل له لسان صدق في الآخرين. وارفع مقامه في أعلى عليين. واجعل أرواح آبائه الكرام واجداده العظام. مستريحة في روضة الجنان. ومتنعمة بأنواع الكرامة والإحسان والرضوان. وأتخفت نسخة منها إلى حضرته العلية. وذاته السنية. إهداء الغمام قطرة إلى بحر عمان معترفاً بالعجز والنقصان. متوكلاً على الله الملك المستعان. (وكان الشيخ المؤلف نور الله تعالى مضجعه إماماً في فقه الشافعي والتفسير والأصولين والعربية والمنطق نظاراً زاهداً متعبداً). ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو أجلها وأدقها «ومنهاج الأصول» وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالع والإيضاح في أصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام التواريخ كذا قالوا برد الله مهجعهم (قيل توفي رحمه الله تعالى في خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكي سنة إحدى وتسعين وسبعمائة). وصحح المؤرخون في التواريخ الفارسية أنه توفي في شهر جمادى الأولى سنة تسع عشر وسبعمائة تقريباً وهو المعتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذه الاختلافات الكثيرة فالأولى السكوت وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطاء إذ المؤرخون يكتبون كل صحيح وسقيم كما قاله قاضي عياض في الشفاء وأكثر ما يحررونه مأخوذ من أطراف القرطاس بلا سند قويم ونقل مستقيم. يا من دقت حكمته وجلت عظمته. ووضح برهانه وظهر سلطانه. وتحيرت العقول في كبرياء ذاته. وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وجبروته.

وتولهت الأوهام والأذهان في عظيم صفاته. ويا من دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات. وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات. ثبتنا على النهج القويم. والطريق المستقيم. واستعملنا لطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين. والوصول إلى الصديقين. والشهداء والصالحين. وما توفيقي واعتصامي إلا بالله. ولا نستعين إلا إياه. والله الهادي إلى سواء السبيل. فحسبنا الله ونعم الوكيل.

قوله: (الحمد لله الذي نزل) وسيأتي تفصيل بحث الحمد لله في أول الفاتحة (اختار نزل لأنه المناسب إذ التنزيل هو النزول متفرقاً وبالتدريج ونزول الفرقان كذلك والإنزال هو الدفعي وهذا هو الأصل وقد يستعمل كل منهما في موضع الآخر ولذا ورد إنا أنزلناه). قيل وهل هو أكثري أو كلي أو عند التقابل وضعي مستفاد مما يدل عليه التكثير أو لا ذهب إلى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه (والتمكن من علم الصلة ينزل منزلة العلم بها) وبهذا يؤول الصلة فلا إشكال بأن الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة وهنا ليس كذلك لكن هذا الإشكال إنما يرد على النظم في سورة الفرقان ونحوه لأنه معلوم في زمن التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار حامله كما سيجيء توضيحه في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية.

قوله: (الفرقان إلى عبده) وفي نسخة القرآن بدل الفرقان[١] والأول أولى لكونه موافقاً للتنزيل لأنه بمعنى ما يكون متفرقاً في النزول والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقر وعلى ألسنة العباد وعند الأصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه والتفصيل في التلويح ويطلق أيضاً على الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى إما اشتراكاً أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر (والمص راعى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي نزل الفرقان مع أن فيه كمال الاقتباس لأن هذا وإن كان حمداً عند المحققين لكن الامتثال بالحديث الشريف إنما هو بلفظ الحمد لله إذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال إنه لما أراد الاقتباس وبراعة الاستهلال فرعايته أولى فإن الاقتباس من محسنات البديع لأن هذا لا يقاوم ما ذكرناه) واختار العبد ليوافق ما في النظم ووجه اختياره في النظم الكريم لأنه أشرف اسمائه كما بين في سورة الأسرى ولم يذكر اسمه إذ العبد وهو التمحض لجانب الحق كماله في النبي عليه السلام فالإضافة للعهد وللجنس مبالغة وفي كيفية نزوله وسائر الكتب الإلهية اختلاف والمختار عند المص بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً أو يحفظها من اللوح المحفوظ ينزل بها فيلقنها على الرسول عليه السلام وكمال التفصيل سيجيء إن شاء الله تعالى.

قوله: (ليكون) علة تحصيلية ومصلحة جلية[٢] والظاهر أن ليكون بمعنى ليصير ومرجع الضمير العبد وكونه فرقاناً يعتد ويجوز أن يكون لله تعالى.

---

(١) ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلاً.

(٢) إشارة إلى أن اللام في مثله مستعارة للحكمة المترتبة على التنزيل أو هي لام العاقبة.

قوله: (للعالمين) من الثقلين أشار إليه المص في سورة الفرقان حيث قال ﴿نذيراً﴾ [الفرقان: ١] للجن والإنس وصيغة العقلاء هنا في بابها لا حاجة إلى التغليب كما في قوله تعالى: ﴿رب العالمين والملائكة﴾ وإن دخلوا في العالمين هنا لكنهم في حكم المستثنى عقلاً أو شرعاً لما علم في موضعه من أنهم لم يكلفوا بحكم القرآن (فظهر ضعف ما قيل إنه مبعوث إليهم أيضاً بتكلف أن إنذار الثقلين إنذار لهم وهو بعيد لا يعبأ به).

قوله: (نذيراً) أي منذراً أو إنذاراً كالنكير بمعنى الإنكار فيكون للمبالغة كرجل عدل وعلى الأول فعيل بمعنى المفعل بكسر العين وفيه نزاع كما سيجيء في قوله: ﴿عذاب أليم﴾ [البقرة: ١٠] والاقتصار على الإنذار لأنه الغرض الأهم من الإرسال والإنزال فاكتفى به اقتداء بالنظم الكريم والقول بأن بشيراً مقدر ضعيف وكذا القول بأنه اكتفى به ليوافق قوله فتحدى إذ المعارضة إنما وقعت من الكفرة واللائق بهم الإنذار لا التبشير ليس بمناسب إذ اللائق الإنذار من أصر على الكفر والتبشير لمن أمن فالاكتفاء التنبيه على أنه أهم.

قوله: (فتحدى) الفاء لأن التحدي مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدى بأقصر سوره الخ (التحدي طلب المعارضة من الحدى وهو التغني لحث الإبل على سرعة السير ثم استعملوا في طلب المعارضة توسعاً لأن فيه حثاً على المعارضة ليعرفوا عجزهم فيؤمنوا به وفيه إشارة إلى أن القرآن أبهر معجزاته عليه السلام لكونه معجزاً بسبب كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فترتب التحدي على التنزيل لكون الإعجاز بالبلاغة منفهم من الفرقان والقرآن لاشتهاره به فانكشف منه وجه اختيار الفرقان ههنا دون الكتاب إذ الإعجاز لا يفهم من الكتاب) وضمير تحدى راجع إلى العبد ولا يحتاج إلى رابط وإن عطفت على جملة الصلة إذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في إحديهما هذا إذا جعل الفاء للعطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضي وأما إذا جعلت لمجرد السببية فلا يحتاج إلى هذا الاعتذار وهذا هو الظاهر فهو كقوله الذي يطير فيغضب زيد الذباب فإن الظاهر فيه كون الفاء للسببية فقط فلا يحتاج إلى الضمير ويحتمل كون الفاء للسببية مع العطف فح يعتذر بالاعتذار المذكور كما نبه عليه العارف الجامي تبعاً للشيخ الرضي فكذا فيما نحن فيه أيضاً[1] وكذا الكلام إذا كان ضمير فتحدى راجعاً إلى القرآن فإنه إذا جعل الفاء للعطف مع السببية ح يحتاج في ترك الضمير الراجع إلى الموصول إلى القول المذكور لكن عوده إليه خلاف الظاهر إذ القرآن هو المتحدى به لا المتحدي قوله بأقصر سورة لو يحتاج إلى التكلف دفعاً لكون الشيء آلة لنفسه والقول بأن الضمير لله تعالى في غاية من البعد. (قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية للتعجيز لا للتحدي حتى يقال إن التحدي ينسب إليه تعالى أيضاً لقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا﴾ [البقرة: ٢٣] الآية ثم الظاهر أن المراد بالقرآن

---

(١) ويمكن أن يقدر فيه ضمير أي فتحدى بأقصر سورة من سوره بإنزاله تعالى كما نبه عليه الجامي في قوله الذي يطير اهـ.

المجموع ههنا إذ هو إخبار وقت التصنيف وأما في النظم الجليل فقوله تعالى: ﴿نزل الفرقان﴾ [الفرقان: ١] بصيغة المضي بناء على التغليب فح يرد عليه أن المقام حينئذٍ يحتاج إلى التكلف لأن التحدي لم يكن بعد نزول المجموع والجواب أن الفاء باعتبار نزول بعضه إذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من سوره راجع إلى ذلك البعض فإنه مع كونه بعضاً من المجموع مشتمل على سور كثيرة فأقصر سورة كما أنه بعض من المجموع بعض من بعضه المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلاً إذ الفاء للترتيب في الإخبار لا في الوجود وحاصل المعنى حينئذٍ أخبر أولاً أنه تعالى نزل الفرقان على عبده وأخبر ثانياً عقيبه بأنه عليه السلام تحدى بأقصر سورة الخ قال الفاضل السعدي في قوله تعالى: ﴿فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ [الحج: ١٥] الفاء في قوله تعالى ﴿فلينظر﴾ [الحج: ١٥] للترتيب في الإخبار أو الفاء بمعنى الواو كقوله. بين الدخول فحومل. كما في مغني اللبيب أو بمعنى ثم كما في قوله تعالى: ﴿ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة﴾ [المؤمنون: ١٤] الآية فالفاء أتت في فخلقنا في المواضع الثلاثة بمعنى ثم لتراخي معطوفاتها كذا في المغني أيضاً ولأرباب الحواشي مقال في دفع هذا الإشكال يضطرب منه أهل الحال والبال.

قوله: (**بأقصر سورة**) مستفاد من التنكير في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وفيه مبالغة.

قوله: (**من سورة**) احتراز عن سور غيره من التورية وغيرها من الكتب الإلهية كما سيجيء توضيحه في أوائل سورة الفاتحة.

قوله: (**مصاقع الخطباء**) جمع خطيب وهو البليغ الكامل في البلاغة سواء كان كلامه مسجعاً أو لا المصاقع جمع مصقع بوزن منبر البليغ والعالي الصوت أو من لا يرتج عليه كلامه والمراد به ههنا المعنيان الأخيران إذ في الأول يلزم إضافة الشيء إلى نفسه وهذا مأخوذ من صقع الديك إذا صاح لأنه عالي الصوت أو من الصقع بمعنى الجانب لأنه يقدر على تأليف كلام بليغ بأي وجه أراد من كل جانب وكل طريق.

قوله: (**من العرب العرباء**) كون من تبعيضية أولى من كونها بيانية والعرباء الخلص البليغ الفصيح وصف بها العرب للمبالغة في الوصف بالعربية مثل ظل ظليل وليل أليل قال الإمام المرزوقي: إن من شأن العرب أن يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه تأكيداً وتنبيهاً على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى والعرب العرباء من هذا القبل والعرباء بوزن الحمراء مشتقة من العرب إذ الاشتقاق يجري في الجوامد أيضاً وجه التأنيث إن العرب اسم جنس بمعنى الجماعة العرب وأفراد العرباء باعتبار لفظ العرب ونقل عن ابن قتيبة أنه قال العرب العاربة ولد إسماعيل عليه السلام والمتعربة غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة معتبر في هذا المعنى.

قوله: (**فلم يجد به قديراً**) أي على المعارضة مع كمال فصاحتهم وفرط بلاغتهم

فضلاً عن غير مصاقع الخطباء وللإشارة إلى هذا تصدي بهذا القيدي فلم يصادفوا فالوجدان بمعنى المصادفة فيتعدى إلى مفعول واحد وإن حمل على الوجدان العلمي فيتعدى إلى مفعولين فالمفعول الأول محذوف وهو المتحدي بصيغة المفعول أي فلم يجد العبد المكرم المتحدى به قديراً وهو تكلف فالأول هو المعول (والباء في به متعلق بقديراً قدم لرعاية الفاصلة) والباء بمعنى على إذ القدرة تعديتها بعلى ولو أول بأنه لا طاقة له به لكان الباء على ظاهره لكنه خلاف المتعارف وضمير به راجع إلى اقصر سورة وهو أولى من رجوعه إلى الفرقان بل الأولى رجوعه إلى التحدي الدال عليه فتحدي إذ القدرة متعلقة بالفعل لا بالذات فالمراد إذا رجع الضمير إلى الفرقان أو إلى أقصر سورة تحديهما وقدير بمعنى القادر اختير للفاصلة فلا إشكال بأن نفي القدرة الكاملة لا ينافي ثبوْت أصل القدرة أو المبالغة في النفي لا نفي المبالغة بأن لوحظ النفي أولاً ثم المبالغة ثانياً فيصير المبالغة في النفي ولو لوحظ المبالغة أولاً ثم النفي ثانياً يصير نفي المبالغة فيرد الإشكال المذكور وهذا كقوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [آل عمران: ١٨٢] في أحد الوجوه وهذا الكلام أبلغ لأنه كناية عن نفي القدير لأنه لو كان لوجده والكناية أبلغ من التصريح الفاء في فلم يجد لترتب ما بعده على ما قبله إذ عدم القدرة إنما يظهر بعد التحدي وما نقل عن الراغب من أن القدير لا يطلق على غيره تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لأن إطلاق صفات الله تعالى على غيره تعالى إنما هو في اللفظ والاسم دون المسمى وصيغة المبالغة وغيرها في ذلك سواء مثل جبار وقهار وعليم وخبير وغير ذلك سوى الرحمن فإنه لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقات وعدم إطلاق القدير على غيره تعالى مطلوب البيان من العلماء الأعيان فلا جرم أن كلام الراغب في مثله ليس بمرغوب.

قوله: (وأفحم من) عطف على تحدى كما هو الظاهر والجامع عقلي إذ التحدي سبب للإفحام ولو عطف على لم يجد به يكون من قبيل عطف التأكيد لعدم تمحضه في التأكيد فلا يمنع العطف وفي نسخة أفحم بلا عاطف فيكون بياناً لقوله فلم يجد به الخ أو تأكيداً والإفحام إسكات الخصم وإلزامه بحيث يصير وجهه لفرط خجالته أسود كالفحم وأصل معناه جعله كالفحم فالهمزة للتعدية بطريق التشبيه وفي العرف الإسكات والإلزام.

قوله: (تصدى) أي تعرض أصله تصدد فأبدلت الدال الأخيرة ياء لدفع ثقل التكرار مثل تلظى وتقضى.

قوله: (لمعارضته) يدل على وقوع التصدي لكنهم لم يقدروا على المعارضة بالحروف واعرضوا عنها إلى المقارعة بالسيف وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء الكلام تصديهم للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله في قصد المعارضة الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب قصير وخرطوم طويل وغير ذلك فما في الكشاف من أنهم لم يتصدوا للإتيان بما يوازيه أو يدانيه فمحمول على أن النفي متوجه إلى القيد كما هو القاعدة من أن النفي في الكلام المقيد راجع إلى القيد أي لم يقدروا على إتيان ما يوازنه أو يدانيه حين

التصدي للمعارضة فمآل كلام الشيخين واحد ولا مساغ لحمل كلام الزمخشري على نفي التصدي بالكلية لما مر من أنه خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف بأبلغ حتى يرام نكتة عدول المص عنه (قيل وفي كلام الأزهري اختلف الناس في العرب ولم سموا عرباً فقال أول من نطق بالعرب يعرب بن قحطان أبو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ إسماعيل عليه السلام معهم فتكلم بلسانهم وأولاده العرب المستعربة وقال آخرون نشأ بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا إلى بلدهم وفي الحديث خمسة أنبياء عليهم السلام من العرب إسماعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود عليهم السلام وهذا يدل على أن لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى وعند بعضهم أول من تكلم بالعربية إسماعيل عليه السلام.

قوله: (**من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان**) عدنان وقحطان إشارة إلى قسمي العرب العاربة والمتعربة وكناية عن جميعهم إذ الظاهر أن المراد منهما القبيلة إذ عدنان أحد أجداده عليه السلام والمراد به ههنا أولاده وكذا الكلام في قحطان[1] وتقديم عدنان لما مر من أنه أحد أجداده عليه السلام وإن كان المراد ههنا أولاده وإضافة الفصحاء إلى عدنان وإلى القحطان أضاف البلغاء للتفنن والفصاحة ههنا بمعنى البلاغة أو شامل للبلاغة قال أرباب علم المعاني وقد يراد بالفصاحة البلاغة على أن الفصاحة لها مدخل في البلاغة والإعجاز لكونها موقوفاً عليها للبلاغة وفي إضافة الفصاحة إلى عدنان رمز إلى أنه فائق في البلاغة إذ إطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شائع كما أن إطلاق البلاغة على الكلام الجزيل المتين ذائع فلا تغفل.

قوله: (**حتى حسبوا أنهم قد سحروا تسحيراً**) ابتدائية أو جارة بتقديران أي إلى أن حسبوا وعلى التقديرين يكون غاية للإفحام باعتبار ملاحظة استمراره إذ لا امتداد له فلا غاية له أي ظنوا أو تيقنوا إذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الأصل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين والمراد الأول ولا يبعد أن يراد الثاني وفيه إشارة إلى أن ظنهم فاسد بناء على عدم التفرقة بين السحر والمعجزة أو التعصب والعناد وسيجيء معنى السحر في قصة هاروت وماروت لكن المراد به ما دق مأخذه وما يخيل شيئاً ليس بواقع بل هو تمويه ليس له حقيقة وفعله من الثلاثي قال تعالى: ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس﴾ [الأعراف: ١١٦] الآية ويجوز أن يكون من التفعيل والظاهر أن هذا الحسبان الفاسد حال بعضهم فإن بعضهم علم أنه ليس بساحر وإنما أظهر ذلك دفعاً للخجالة وتمسكاً بالمكابرة وليس لهم الحسبان المذكور فإنه أمر قلبي ولا يبعد أن يكون حسبوا أنهم كناية عن تلك المكابرة والمدافعة المفارغة عن الفائدة وحسبوا بصيغة المعلوم وسحروا مبني للمفعول وجوز أن يكون حسبوا مبنياً للمفعول فحينئذ الحسبان من رآهم من الناس وهو أبلغ كما قيل ولا يخفى بعده.

---

(١) قحطان بن عامر بن شالخ أبو حي يقال هو قحطان بن أواقطاحي على خلاف القياس كما قيل.

قوله: (ثم بين للناس) وثم للتراخي الرتبي إذ مرتبة التبيين المذكور أرفع من الإفحام المذكور والحمل على التراخي الزماني يقتضي كون الدعوة إلى التوحيد متأخراً عن الإفحام ولا يخفى بعده لأنه يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وإن جاز فيما فيه إجمال لكن لا يجوز مطلقاً كما لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

قوله: (ما نزل إليهم) أي إلى الناس ومعنى الإنزال إليهم أنهم متعبدون بتفاصيله وللإشارة إلى ذلك قال ما نزل إليهم ولم يقل ما نزل إليه والإنزال إليهم بهذا المعنى حقيقة إذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد ههنا حتى يكون نسبة التنزيل إليهم مجازاً ونسبته إلى الرسول عليه السلام حقيقة كما جنح إليه بعض المحشين وكون معنى الإنزال إليهم ليكونوا متعبدين به أشار إليه المص بقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية واكتفى بالناس لأنهم المقصودون والجن بالتبع وإن جعل الناس من الناسي حذف الياء اكتفاء بالكسر يعم الجن أيضاً كما نبه عليه المصنف في سورة الناس واللام كونها للتعليل أولى من كونها للصلة.

قوله: (حسبما عن لهم من مصالحهم) حسب منصوب على الظرفية لأنه بمعنى المقدار وقيل على نزع الخافض أي على مقدار ما عن وعامله بين وما موصولة أو موصوفة أي الأمور التي بينها الشرع أحكام لها أو أمور كذلك والمعنى ثم بين لأجل الناس على مقدار ما سنح وظهر أموراً وأحكاماً كذلك قوله من مصالحهم بيان لما وإنما كان التبيين كذلك لأن نزول القرآن كذلك أنزل على حسب الوقائع والمصالح (وبيان القياس والإخبار والإجماع راجع إلى بيان القرآن ولا دخل للدليل العقلي في بيان الأحكام العملية أصلاً وإن كان مدخلاً في بيان بعض الأحكام الاعتقادية كوجود الباري والتوحيد لكن من جهة الاعتداد أنه مأخوذ من الشرع وقد عرفت أن المراد بالتبيين الإعلام والتبليغ فلا يتناول ههنا بيان المجمل ونحوه نعم هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] ويجب مراعاة معنى كل لفظ ما يناسب المقام.

قوله: (ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب) ليدبروا أي الناس آياته أي آيات ما نزل التدبر الفكر في عواقب الأمور والمراد به ههنا النظر فيها ليطلعوا الأحكام المدلول عليها والتذكر الاتعاظ والتيقظ وهذا بعد التدبر ولذا أخره في الذكر والألباب جمع لب وهو العقل الخالص عن شوائب النقص والوهم وهو لب الإنسان والبدن قشره.

قوله: (تذكيراً) مصدر مبني للمفعول فيكون مفعولاً مطلقاً ليتذكر أو مصدر من غير فعله أو مصدر فعله المقدر فيكون من قبيل الاحتباك وهو الأولى لأنه يفيد أنهم مع تذكرهم في أنفسهم يذكرون غيرهم وهذا مرتبة التكميل بعد كماله فاختياره لهذه النكتة الرشيقة لا لمجرد الرعاية للفاصلة فحينئذٍ يكون المراد بالناس العلماء على أن المراد باللام للجنس يراد به الكاملون في الإنسانية كما حقق المص في قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس﴾ [البقرة: ١٣] الآية وفيه اقتباس مع تغير ما وقد جوزوه إذا لم يقصد به التلاوة كذا قيل.

قوله: (فكشف لهم قناع الانغلاق) الفاء لترتب ما بعدها على ما قبلها إذ البيان المذكور سبب للكشف المزبور الكشف إزالة ما يستر الشيء عن المستور به هذا في المحسوسات ظاهر والظاهر أنه استعارة في المعنوي كما فيما نحن فيه القناع بالكسر ما يستر به الرأس والانغلاق انفعال من غلق الباب إذا سده وضرب عليه ما يمنع فتحه كالقفل والظاهر أن الإضافة من قبيل لجين الماء أي فكشف الانغلاق الذي هو كالقناع في الستر وصعب الوصول إلى ما ستره وفي تشبيهه بالقناع دون غيره من الإستار لطف عظيم يعرفه من له طبع سليم ويحتمل أن يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه هذا الخفاء بالرأس الذي هو مستور بالقناع في الخفاء وهذا مكنية وأثبت له ما هو من خواص المشبه به تخييلية وهو القناع والكشف ترشيح له وقيل شبه الآيات المخزونة بالنفائس تارة وأخرى بمحجبات العرائس وأثبت للأول الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه وجيه ذكره أهل المعاني نظيره في قوله تعالى: ﴿جعلناهم حصيداً خامدين﴾ [الأنبياء: ١٥] كما في شرح المفتاح وتشبيه الآيات المخزونات بالنفائس مستفاد من ذكر الانغلاق وأما تشبيهاً بالعرائس فغير مفهوم من ذكر القناع إذ هو ليس من خواص العرائس إلا أن يقال إنه من ملايمتها بناء على التبادر وإن لم يكن من خواصها وأيضاً إضافة أحد التخييلين إلى الآخر غير متعارف والمشهور إضافته إلى المشبه حتى يكون قرينة المكنية وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر فتدبر.

قوله: (عن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات هن رموز الخطاب تأويلاً وتفسيراً) المحكم ما أحكمت عبارته بأن حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه بخلافه فيدخل في المحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في المتشابه ما يخالفه وهو المجمل والخفي والمشكل كذا بينه المص في أوائل سورة آل عمران قيل وهذا مصطلح الشافعي في أصولهم وعند الحنفية ما زاد وضوحه حتى لا يبقى احتمال النسخ معنى وإن احتمله لفظاً وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدري أصلاً فلا يشمل الأقسام انتهى والتفصيل في فن الأصول لكن الظاهر إن المراد بالمحكم والمتشابه ما يشمل الأقسام كلها اتفاقاً قوله تأويلاً وتفسيراً والأول ناظر إلى المتشابهات والثاني إلى المحكمات لف ونشر غير مرتب اختار هذا لرعاية الفاصلة ومعنى التأويل أي تحصيل ما له بالنظر والتأمل[1] وهذا في المجمل والخفي والمشكل وأما المتشابه المقابل لهذه الأقسام وهو ما خفي المراد بنفسه حتى لا يرجى إدراكه في هذا العالم سوى النبي ﷺ ومعنى التفسير تبيين المعنى المراد مستنداً إلى النقل وهذا في الأقسام الأربعة وهي الظاهر والنص والمفسر والمحكم على ما اختاره المص وأما المتشابه بمعنى لا يدري أصلاً فلا تبيين فيه إلا أن يعم التبيين البيان الذي هو التبليغ لكن قوله تأويلاً وتفسيراً يأبى عنه فالأولى حمل التبيين على ما سوى المتشابه المذكور أو تعميم بيان المعنى

(١) بمقتضى القواعد والنظر الصحيح وليس هذا تفسير بالرأي الموعود عليه في حديث: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لأن هذا ما كان بمجرد التشهي ويجزم فيه بأنه مراد الله تعالى.

المراد إلى عدم إدراكه والاعتقاد بحقيته وهذا اعظم الفائدة في نزول المتشابهات وبهذا وضح معنى فكشف قناع الانغلاق وأنه شامل للأقسام كلها أما في غير المتشابه فظاهر لأن الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإن ظهر المراد منها لكن فيها انغلاق في الجملة وعن هذا اختلف المجتهدون في استنباط الأحكام منها كما لا يخفى على من راجع إلى الفقه وأصوله والانغلاق وكشف قناعه في الخفي والمجمل والمشكل ظاهر وأما المتشابه الذي لا يرجى الوصول إليه فكشف قناعه عن الانغلاق ببيان اعتقاد حقيته وأنه لا يعلم إلا الله والكشف والانغلاق في كل قسم من تلك الأقسام ما يليق به ويناسبه لاعلى نسق واحد واضطراب أرباب الحواشي في حل هذا الكلام للذهول عن هذا التفصيل الوافي والتفريق العالي قوله: «أم الكتاب» أي أصل القرآن يرد إليها غير المحكمات فكونها أم الكتاب باعتبار متشابهاته لا مطلقاً وإلا لزم كون الشيء أصلاً لنفسه ولظهور المراد قيل أم الكتاب على إطلاقه والقياس امهات لكنه أفرد لأن المراد كل واحدة منها أو لأنها بمنزلة شيء واحد كذا قاله في سورة آل عمران قوله: «هن رموز» وجمع هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لأن للمتشابه أسباب كثيرة هذا بناء على أن المراد بها ما يعم الخفي والمجمل والمشكل على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجه نحو الغير سواء كان غائباً أو تكلماً أو خطاباً إذا صلة توجيه الكلام نحو الغير والمراد بالكلام مطلق الكلام غائباً أو تكلماً أو خطاباً كما يراد ذلك في قولهم الحكم الشرعي خطاب الله الخ.

قوله: **(وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق)** أبرز أي أظهر عطف على كشف في حيز الفاء والجامع ظاهر لكن اختيار كشف هناك على أبرز هنا يحتاج إلى نكتة فتأمل غوامض جمع غامضة أو جمع غامض وهو الظاهر لأن فاعلاً في الأسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل كما سيجيء توضيحه في سورة الرعد في قوله تعالى: ﴿رواسي أن تميد بكم﴾ الآية بمعنى الخفاء والحقائق جمع حقيقة وهي كنه الشيء وماهيته والإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف وهذا أولى من كونها لامية وكذا الكلام في لطائف الدقائق اللطيف له معانٍ والمناسب هنا كونه ضد الكثيف والدقائق جمع دقيقة وهي الأمور الخفية المحتاجة إلى إمعان النظر في معرفتها وفي وصفها باللطافة مبالغة والمراد بالحقائق حقائق الأحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات الخارجية ولا الأعم منها لأن بيانها ليس من الوظائف الشرعية.

قوله: **(لينجلي لهم خفايا الملك والملكوت)** لينجلي لهم أي ليظهر لهم خفايا الملك بضم الميم التصرف في الأعيان بالأمر والنهي والملك بكسر الميم هو التصرف في الأعيان المملوكة كيف يشاء والمراد به هنا من التصرف في الأمور مطلقاً والخفايا جمع خفية ضد الظاهر والملكوت عظيم الملك لأن التاء تفيد المبالغة وقيل هو عالم الملك والملكوت ما أوجده بالأمر الأزلي بلا تدريج أو الملك ما ظهر للحواس وتمييز بعضه عن بعض بقدرته تعالى.

قوله: **(وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيراً)** الجبروت القهر والغلبة والعظمة

الكبرياء ويقابله الرأفة وفي القاموس أنه تكبر من ليس لأحد عليه حق وإضافة القدس وهو التنزه عن دنس النقص إلى الجبروت لأن جبروت الله تعالى منزه عن الظلم والنقص بخلاف تجبر العباد فإنه غير خالٍ عن الجور والظلم فالإضافة من إضافة الصفة إلى الموصوف أي الجبروت المقدس وخبايا جبروت المقدس صفات الله تعالى الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال شرفها كأنها تغاير الخفايا وأنها فوقها والخفايا جمع خفية عامة للصفات وغيرها والخبية التي واحد الخبايا بمعنى الستر من خبائه إذا سترته قال الله تعالى: ﴿ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض﴾ [النمل: ٢٥] الآية منهما[1] بمعنى واحد وللتفنن أضاف الخبايا إلى الملك والملكوت والخفايا إلى قدس الجبروت وتخصيص الثاني مستفاد من المضاف إليه وقد يراد بالجبروت عالم العقول وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه أيضاً ما يدرك بالحس وبين الملكوت عالم الغيب وما لا يدرك بالحس مما يصح أن يلحق بكل من عالم الملك والملكوت فعلم من مجموع هذا البيان أن الجبروت يجيء بمعنى العظمة والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم الملك والملكوت والمراد هنا به العظمة والقهر والكبرياء ولا يبعد أن يراد به عالم العقول وكذا الكلام في الملك والملكوت إما أن يراد بهما صفاته تعالى وهو التصرف في الأمور مطلقاً والملكوت عظيمة أو يراد بهما عالم الملك والملكوت كما عرفته وقد عرفت أن المراد بغوامض الحقائق الأحكام الشرعية والتجلي الذي هو غاية لإبرازها قدرته تعالى على تصرف الأمور وعظمته وكبريائه وسائر صفاته الذاتية والفعلية فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول قيل فإن قلت انجلاء الخفايا والخبايا فهو بحسب المآل إبراز الغوامض فكيف يجعل علة غائية له قلت المراد بإبراز غوامض الحقائق إظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعاني المعقولة بقدر ما يسعه الطاقة البشرية وانجلاء عالم الغيب في الملك والملكوت معرفة الصانع والعقائد الحقة والحاصل أنه أوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ما جاء منه انتهى وفيه نظر لا يخفى فإن هذا بناءً على أن ضمير أبرز راجع إليه تعالى وأن المراد بالحقائق حقائق الموجودات والظاهر إن ضمير أبرز له عليه السلام وأن المراد بالحقائق الأحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرناه قوله ومهد لهم اهـ.

قوله: (ومهد لهم قواعد الأحكام) التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد لأنه لازم لوضع المهاد أو مشابه به في مطلق الأعداد والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية والأحكام جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اعتقاداً وعملاً بالاقتضاء والتخيير والإضافة لامية.

قوله: (وأوضاعها) جمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه فالخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير ووضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوك لأنه سبب للصلاة والطهارة شرط لها فضمير أوضاعها راجع إلى المضاف

---

(١) أي الخبايا والخفايا.

إليه وهو الأحكام وهو جائز على الأصح فأشار إلى نوعي الخطاب تتميماً للمرام في هذا الباب.

قوله: (من نصوص الآيات وألماعها) جمع نص وهو لعبارة النص والإلماع جمع لمع واللمع إشارة النص واقتضاء النص ودلالته بيان لما يستفاد الأحكام منه فلفظة من ابتدائية.

قوله: (ليذهب عنهم الرجس) أي الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب لأنه المدنس للعرض كما أن الرجس أي النجس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا إشارة إلى التخلية.

قوله: (ويطهرهم تطهيراً) إشارة إلى التخلية ولذا آخره مع مراعاة الفاصلة أو هذا ترشيح إذ المعنى ويطهرهم عن المعاصي تطهيراً وعلى الأول ويطهرهم بأنواع المبرات تطهيراً لكن الترشيح مختار المص في سورة الأحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحشين حيث قال وتطهيره بالعلوم والملكات وهو الأولى لأن التأسيس أولى من التأكيد وأيضاً فيه إشارة إلى التخلية والتحلية معاً وإذهاب بالرجس ظاهر إن أريد به الجهل وإن أريد المعاصي فالظاهر أنه من قبيل ضيق فم البئر قيل وفيه اقتباس مع تغيير يسير وهو جائز عند بعضهم قيل وهو مناسب كما قيل في الآية من أن المراد بأهل البيت الأمة لأنهم أهل بيت الشريعة انتهى وهذا ضعيف لمخالفته بما قبل الآية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك ولما كان الفقرة الأولى وهي قوله فكشف الخ إشارة إلى أن القرآن بعضه يكشف معاني بعض آخر منه لم يذكر المص علة غائية له لظهورها والفقرة الثانية وهي قوله وأبرز غوامض الخ إشارة إلى إفادته أصل العملية عللها بقوله لينجلي الخ والفقرة الثالثة وهي قوله ومهد لهم الخ لما كانت إشارة إلى الفروع الموقوف صحتها على ذلك الأصل علله بقوله ليذهب عنهم الخ وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الأولى على الثانية وهي على الثالثة واتضح ما ذكرنا آنفاً من أن المراد بالحقائق في قوله غوامض الحقائق حقائق الأحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لا حقائق الموجودات الخارجية كما ذهب إليه البعض.

قوله: (فمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) الفاء لتفريع ما بعده على ما قبله قلب أي قلب واع يحفظ ما وقع فيه ويتفكر في حقائقه أو ألقى السمع أو أصغى لاستماع ما ألقي إليه وهو شهيد حاضر بذهنه ليفهم معانيه وتعمل بمقتضاه من الشهود بمعنى الحضور أو شاهد بصدقه فيتعظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام المعنى الأول كلمة أو لمنع الخلو بل مآلهما واحد وفيه تنبيه على أن كل قلب لا يحفظ ما ألقي إليه من الأمور المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب معتد به وفي تنكيره مع ما فيه من التفخيم إشعار بذلك فإن اسم الجنس كما يطلق ويستعمل لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصود منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بإنسان وفيه إشارة إلى أن محل العلم القلب على ما دل عليه السمع قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] وقال تعالى: ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾

[الحج: ٤٦] كذا في المواقف وبما ذكرناه من أن لفظة أو لمنع الخلو اندفع ما قيل من أن العطف بالواو أولى لأن القلب محل الإدراك والإلقاء عبارة عن الجد في تحصيل المدرك ولا بد من الأمرين مع أن النظم وقع هكذا وكلام المص اقتباس قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [ق: ٣٧] وتخصيص إلقاء السمع من بين أسباب الإدراك لمناسبته المقام في النظم الكريم وفي كلام المص أيضاً وما قيل من أن المراد بمن كان له قلب ذوو الأنفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن ألقى السمع المحتاج إلى ذلك فضعيف لأن المراد أوساط الناس أو أعم منها لأن من ألقى السمع فله قلب واعٍ أيضاً فلا يصح التخصيص وأيضاً غناء النفوس القدسية ليس بمسلم في عموم الأشخاص ولو سلم ذلك لكن لأن ذلك في عموم الأوقات وكذا القول بأن الأول إشارة إلى مرتبة الاجتهاد والثاني إلى التقليد ضعيف أيضاً.

قوله: (فهو في الدارين حميد) أي محموداً إما في الدنيا فظاهر وإما في الآخرة فمحمود أيضاً بحمده من اقتبس بنوره وانتفع بعلمه أو حامد في الكونين **(وسعيد)** أي في الدنيا حيث عمل بمقتضى الفرقان وفي الآخرة سعيد بمعنى أنه معدود من زمرة السعداء.

قوله: (ومن لم يرفع إليه رأسه) أي من لم يرفع إلى المنزل رأسه كناية عن استكباره عن الإيمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واعٍ ولم يلق إليه السمع لكنه عدل عنه لنكتة بارعة لأن في قوله لم يرفع رأسه إشارة إلى علو مرتبته ورفعة منزله لأن الناظر إنما يرفع رأسه لما كان عالياً عليه ومرتفعاً فوقه ففي كلامه استعارة مكنية وتخييلية فتأمل وكن على بصيرة وفيه صنعة الاحتباك أيضاً إذ في الأول ذكر قلباً واعياً لما في المنزل القرآن ولم يذكر رفع الرأس وفي الثاني عكس ذلك مع أن كلا منهما مراد في الموضعين.

قوله: (وأطفأ نبراسه) مهموز من أطفأ النار قال تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله﴾ [التوبة: ٣٢] الآية قيل وقد يراد معتلاً وليس هذا بمتعارف قوله والنبراس المصباح مستعار للعقل فإنه رأس مال كالفطرة التي فطر الناس عليها يتوسلون به إلى درك الحق ونيل الكمال فلما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وبعدم رفع رأسه إلى القرآن بقي خاسراً وعن الربح آيساً وهذا هو المراد بإطفاء النبراس.

قوله: (يعش ذميماً)[1] بالجزم جواب للشرط.

قوله: (ويصل سعيراً) وبالجزم بإسقاط الياء عطفاً على يعش وفي نسخة وسيصلى بالرفع على الاستئناف كأنه قيل حاله في الدنيا قد علمت فما حاله في الآخرة فأجيب بأنه سيصلى البتة سعيراً أي ناراً موقدة والسعير علم لدرك مخصوص من دركات جهنم لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختار هنا للفاصلة وعلم من هذا البيان أن المراد بمن الكافر مطلقاً وأما الموحد الفاسق فإما داخل في القسم الأول أو حاله مسكوت عنه.

---

(١) ذميماً بالذال المعجمة أي مذموماً في الدنيا وإن كان ذا مال وجاه ظاهراً.

قوله: (فيا واجب الوجود) الفاء لأن جميع ما ذكر من أن الفرقان معجز لم يستطع أحد من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان أن يعارضوه وإبراز الخبايا والخفايا لما دل على وجوب وجوده وكمال فيض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع ما ذكر فقال فيا واجب الوجود التفاتاً من الغيبة إلى الخطاب تنبيهاً على أن أول كلامه بناء على ما هو مبادي حال العارف من التفكر في آلائه من إنزال القرآن المعجز وبيان الاعتقادات الحقة والفروع العملية به وذلك يدل على عظم شأنه وباهر سلطانه وبذلك صار مترقياً من حضيض الغيبة إلى ذروة الحضور فقال فيا واجب الوجود فناجاه كأنه يراه عياناً ويخوض لجة الوصول بياناً ووجوب الوجود عند المتكلمين كون الذات علة تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات علة تامة لوجوده أن وجوده تعالى ليس من غيره تعالى وإطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على ما ذهب إليه الغزالي من جواز إطلاق ما علم اتصافه به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها فيجوز إذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى كذا قيل وفيه ما فيه فالأولى جواز إطلاقه بالإجماع الفعلي وإن لم يتحقق الإجماع القولي وكذا الكلام في.

قوله: (ويا فائض الجود) كرر حرف النداء تنبيهاً على أن الثاني منادى مستقل على حياله وصيغة البعد وجهها ظاهر أصل الفيض سيلان الماء من جوانب الحوض مثلاً لكثرته والإفاضة الإسالة على الوجه المحرر والمراد هنا العطاء لا لعوض ولا لغرض والجود إفادة ما ينبغي لمن ينبغي شبه بذلك لكثرة المنافع فيهما وفائض الجود وصف بحال المتعلق أي فائض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو أبلغ من مفيض الخير والجود.

قوله: (ويا غاية كل مقصود) تكرير النداء لما مر والمراد بالغاية معناها اللغوي وهي النهاية والمنتهى أي كل طالب يطلب مطلوباً لا بد أن ينتهي ذلك المطلوب إليك فإنك مفيض المطالب كلها لا سواك من الوسائط أي كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا معنى كونه تعالى غاية ونهاية كل مقصود أو المعنى أنه تعالى غاية كل مقصود أي جنابه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف فما من مقصود للعارف إلا فالمقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز حينئذٍ أن يراد بالغاية معناها الاصطلاحي وهو العلة الغائية فإن جميع الموجودات وسائل لمعرفته التي هي نهاية المأرب وهذا هو المناسب لهذا المقام.

قوله: (صل عليه صلاة) أي عبدك الذي أنزلت القرآن عليه إذ كل ما وصل إلينا من النعم الدينية والأخروية إنما هو بواسطته عليه السلام.

قوله: (توازي غناءه) توازي أي تساوي وماضيه آزى وتبدل همزته واوا في المضارع فيقال يوازي ولا تبدل في الماضي فيقال وازي وهي مولدة عند بعض أرباب اللغة والظاهر أنه عربي أصلي قوله: (غناءه) بالغين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام في الدارين اظهر من أن يخفى والعناء في.

قوله: (وتجازي عناءه) بالعين المهملة التعب والمشقة وتعبه عليه السلام في تبليغ

الأحكام وإرشاد الأنام لا سيما في ابتداء الإسلام أجل من البيان ومن أراد الإطلاع فليراجع إلى السير (**بين الغناء والعناء**) جناس ناقص وقدم الأول لأن سببيته للصلاة اظهر فالمعنى أنه عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لأن منافعه وتعبه لا تحصى ولا تقصى (**قيل وفي قوله توازي وتجازي جناس مضارع**) والاكتفاء بالصلاة لا يكون مكروهاً على الأصح خلافاً للبعض فلو قال صل وسلم لا سلم من المناقشة والقول بأن قوله وسلم علينا وعليهم شامل له عليه السلام بعيد جداً.

قوله: (وعلى من أعانه) وهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين واكتفى به لشهرتهم بالإعانة وكذا الكلام في.

قوله: (وقرر) والمراد به التابعون والذين هم اتبعوا إلى يوم الدين.

قوله: (تبيانه تقريراً) تبيانه بكسر التاء المثناة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى: ﴿وتبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] الآية ويفيد المبالغة في البيان وفي نسخة بنيان بضم الباء الموحدة مصدر بنا يبنيه بوزن غفران وهو استعارة لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى: ﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله﴾ [التوبة: ١٠٩] الآية وقال عليه السلام: «بني الإسلام على خمس» الحديث والمعنى حينئذٍ وقرر أي جعله قاراً وباقياً ترشيحاً للاستعارة لأن البقاء من شأن البناء وفي الأولى فالمعنى وقرر أي جعل بيانه قاراً في الأذهان يسهل به المعرفة والإذعان.

قوله: (وأفض علينا من بركاتهم) وقد عرفت معنى الإفاضة وأنها استعارة من إسالة الماء لكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخير أي وأفض يا ربنا من معارفهم والاجتهاد في اكتساب أعمالهم ويسر السلوك في أثرهم.

قوله: (واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليماً كثيراً) وأسلك أي أدخل بفضلك من سلك المتعدي قال تعالى: ﴿**كذلك سلكناه في قلوب المجرمين**﴾ [الشعراء: ٢٠٠] وكقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر﴾ [المدثر: ٤٢] أي ادخلناه مصدره سلك بفتح السين وأما سلك اللازم فمصدره السلوك والباء في بنا لإفادة الاستصحاب والدلالة على المبالغة في الإدخال قال المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ذهب الله بنورهم﴾ [البقرة: ١٧] عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله إذا أخذه وما أمسكه الله تعالى فلا مرسل له انتهى فما أدخله الله تعالى فلا مخرج له أصلاً ولا يخفى أن ما أورده المص في الخطبة من براعة الاستهلال وسائر أنواع البلاغة والبراعة مما يتحير الناظرون ويتعجب الماهرون حيث حمد الله تعالى أولاً على ذاته ثم على نعمه تنبيهاً على الاستحقاقين واستيفاء للمسلكين ومن أجل نعمه تنزيل الفرقان الحاوي لمصالح العباد في الدارين ونظام المعاش وتحصيل المعاد وغير ذلك مما مر بيانه وشيد أركانه وظهر مما ذكرناه من أن الضمائر في فتحدى وأفحم وبين وكشف

وغير ذلك كونها راجعة إلى النبي ﷺ أولى ليتضح وغناه وعناه المجاهدة في إرشاد العباد وتكميل الزهاد والعباد وضوحاً لا يخفى على أحد من أهل الرشاد.

قوله: **(وبعد)** شروع في بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب.

قوله: **(فإن أعظم العلوم)** أي العلوم المدونة سواء كان المراد بها المسائل أو التصديقات أو الملكة والظاهر الأول لأنه المشهور المعول.

قوله: **(مقداراً)** أي قدرا والمراد به المنزلة والرتبة والظاهر أن المراد العلوم الشرعية إذ المتبادر من العلوم الشرعية لاسيما إذا ذكرت في بيان العلم الشرعي ولا ريب في كون علم التفسير أعظمها لأن موضوعه القرآن لأنه يبحث فيه عن أحواله الذاتية وهو أصل في الإيمان فإن الإيمان لا يتم بدونه إما من جهة الذات أو من جهة الاعتداد فإن الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وتصديق النبي ﷺ بالمعجزات وإن لم يتوقف على الشرع من جهة الذات كما في التلويح لتوقف الشرع عليه لكنها بما تتوقف على الشرع من جهة الاعتداد ولذا قال المص في سورة القتال في قوله تعالى: ﴿وآمنوا بما نزل على محمد﴾ [محمد: ٢] تخصيص به إشعاراً بأن الإيمان لا يتم بدونه وأنه الأصل فيه ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة كلها والأحكام الشرعية بأسرها كما قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وغايته التمسك بحبل الله المتين والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح في موضعه أن جهات شرف العلم ثلاثة شرف موضوعه ومعلومه وغايته واختار صاحب المواقف شرف حجيته بدل شرف مسائله ومعلومه واعتذر قدس سره بأن كون مسائل العلم أقوم فراجع إلى أقومية الدلائل ووثاقتها ومن عد المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر إلى أنها مقصودة من الدلائل وهي إنما اعتبرت لأجلها فلا إشكال بأن موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام أشرف العلوم إذ قد عرفت أن كلام الله تعالى مشتمل على الاعتقادات الحقة والتوحيد الذي هو أس الاعتقادات فيندرج في موضوعه موضوع الكلام على أن المختار أن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية فلا ريب في أشرفية القرآن من ذلك وكلام المص مبني عليه على أن الأعظم يتعدد بالاعتبار فيجوز تعدد أشرفية العلوم بجهة مختلفة وهما أشرف مما عداهما.

قوله: **(وأرفعها شرفاً ومناراً)** الشرف علو القدر وكون المراد علو المكان على الاستعارة ضعيف لأن كون الشرف علو المكان الحسي مجازاً وعلو المكان المعنوي عين علو القدر والمنار محل النار والنور إذ النار الخالص عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفيه تشبيه العلم بالنور وهو الشائع في الاستعمال المحفوظ في الصدور والمنار كالمنارة كونهما موضع الآذان مراداً به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ما قبلها مآلاً بل عينه مرجعاً وإن كان مغايراً مفهوماً والأعظم والأرفع مستعاران في مثله.

قوله: (علم التفسير) الإضافة من قبيل إضافة العام إلى الخاص والاسم هو التفسير وهو في الأصل مصدر من الفسر وهو الكشف والإيضاح ثم شاع في بيان معنى كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التأويل في بيان معنى كلام الله تعالى دراية بمعونة قواعد العلوم الأدبية وبمراعاتها قيل ويطلق التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقاً وهذا غير متعارف ثم صار علماً للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقاً سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد البلاغة[1] مثل بيان الاستعارات والمجازات ووجوه التقدير والتأخير والإطلاق والتقييد والذكر والحذف وغير ذلك مما ذكر في فن البلاغة فن المعاني والبيان ومما ذكر في علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس وقد ادعى البعض أنه علم الشخص وهو ليس ببعيد.

قوله: (الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها) صفة مادحة لا مخصصة ولا موضحة قوله **(رئيس العلوم الدينية)** الرئيس سيد القوم ومرجعهم في مهماتهم ولما كان القرآن موضوعه الذي هو رئيس الأدلة الشرعية ورأسها ومرجعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس عضو معروف يتوقف حياة البدن على بقائه ويفنى بفنائه وهنا استعارة مصرحة لعلم التفسير للتنبيه على أن اعتداد سائر العلوم الدينية يتوقف عليه فهو أبلغ من التعبير بالرئيس وهو من الرأس كما هو الظاهر لكنه صار في العرف حقيقة في معنى السيد بعد ما كان استعارة له وجه توقف سائر العلوم الشرعية عليه قد عرفت مشروحاً فيما مر.

قوله: (ومبنى قواعد الشرع وأساسها) والمبنى موضع البناء لما عرفته من أنه رأس العلوم والرأس مبنى البدن والقواعد جمع قاعدة وهي المسائل الكلية وقيل القاعدة ساق البناء لكنها مستعارة لتلك المسائل والأساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبنى عطف تفسير له لا على القواعد لأن العطف على المضاف إليه فيه مقال قيل لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو كالروي المعيب وفيه ما فيه ومآل الفقرتين واحد مثل ما سبق والتغاير باعتبار المفهوم وقد التزموا في الديباجة والخطبة للمبالغة في المدح والأثنية تنشيطاً لفرط الرغبة.

قوله: (لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها) التعاطي تناول الشيء بتكلف صرح به المصنف في سورة القمر وفيه تنبيه على أن التناول في غاية من الصعوبة فقوله لا يليق من باب الاكتفاء بالأدنى وأصله في اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للأخذ والتناول فهو مجاز ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيد التكلف منفهم من بناء التفاعل والتصدي التعرض والاشتغال للتكلم فيه أي أخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها (قوله إلا من برع بالباء الموحدة وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهملة بمعنى فاق) وبما مر من أن المراد بكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية أن سائر العلوم الشرعية يتوقف عليه من جهة الاعتداد لا من جهة

---

(١) كما هو عادة الشيخين علامة الزمخشري والشيخ البيضاوي فإنهما اجتهدا في بيان قواعد البلاغة.

الذات اندفع الإشكال بأن كونه رئيساً يستلزم توقف البراعة والتفوق عليه فكيف يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع أنه يستلزم توقف نفس علم التفسير على البراعة فهل هذا إلا دور وحاصله أن المتوقف عليه الاعتداد بها أي لا يعتد بها ما لم يؤخذ من الشرع إذ ما من علم من العلوم الدينية أعني علم الحديث والفقه وعلم الكلام إلا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى الذي لا يفهم معناه إلا بعلم التفسير وتعلمه موقوف في حد ذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتغاير جهة التوقف نظيره أن الاعتقاد بوجود الباري ووحدته وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات بل يتوقف الشرع عليها لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذا فيما نحن فيه قوله أصولها كأصول الفقه وأصول الحديث والفروع علم الفقه مثلاً قوله أصولها بدل من كلها قدم الأصول لكونها موقوفاً عليها وإن كانت الفروع مقصودة والجمع في الموضعين باعتبار مسائلها وإلا فحق العبارة أصلين وفرعين والمراد بالعلوم الدينية ما لها انتساب وتعلق بالدين بوجه ما ولا ريب في تعلق أصول الفقه وأصول الحديث بالدين ولو بواسطة فروعها.

قوله: (وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها) فاق تفنن في البيان في الصناعات العربية قيل العلم إن لم يتعلق بكيفية العمل بل كان مقصوداً في نفسه يسمى علماً وإن تعلق بها وكان المقصود منه العمل يسمى صناعة في عرف الخاص وينقسم إلى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل إلا بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة ونحوهما وهذا القسم يختص باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيانه أن الفقه من قبيل الصناعات ولم يقل به أحد وأيضاً الخياطة ونحوها لا يسمى علماً إذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الخياطة ليس كذلك إذ ليس لها موضوع ولا محمول ولا غاية وإطلاق العلم عليها لغة لا يفيد وإطلاق الصناعات على العلوم العربية لمجرد التفنن ولذا عبر ثانياً بالفنون الأدبية وفيه إشعار أنها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق بكيفية العمل لأنه غير مطرد كما عرفته وسميت الفنون الأدبية أدبية لأن أدب النفس في تعبيرات الكلام إنما يحصل بها وعرفوا علم الأدب بأنه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة[١] وقسموه إلى اثني عشر قسماً كما نقل عن شروح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض[٢] والقافية[٣] وقرض الشعر وإنشائه[٤] بالنظر فيه على أتم الوجوه وإن لم يستمد منها بالنظر إلى نفسه بدون ملاحظة الأتمية واستمداده من سائر الفنون ظاهر فالخط فلأن الرسم العثماني يحتاج إليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط[٥] والقافية لم يلتفتوا إليهما في هذا الزمان فالاشتكاء إلى الله تعالى وكذا قرض الشعر والعروض والقافية إذ

---

(١) كلمة أو هنا لتقسيم المحدود لا للشك.

(٢) علم العروض علم يعرف به أحوال المركبات الموزونة من حيث الوزن.

(٣) علم القافية علم يعرف به أحوال المركبات الموزونة من حيث أواخر أبياتها.

(٤) وقرض الشعر علم يعرف به أحوال ما يختص بالمنظوم وإنشاء النثر علم يعرف به أحوال ما يختص بالمنثور.

(٥) علم الخط علم يعرف به أحوال نقوش الكتابة.

لو لم ينظر فيه لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له﴾ [يس: ٦٩] و ﴿الشعراء يتبعهم الغاوون﴾ [الشعراء: ٢٢٤] وقد وقع في النظم الكريم ما هو موزون كما وقع في الخبر الشريف وقد بينوا أنه أي في الخبر اتفاقي لا قصدي وأيضاً قد اختلفوا في بعض البحر كبحر الرجز أنه من الشعر أم لا ومن لم يعرف العروض لم يعرف ما هو ممدوح عن غيره ولم يعرف مخالفته للنظم الجليل والظاهر أن علم القراآت غير لازم في التفسير وقيل إن علم القراآت لا بد منه أيضاً في التفسير ولم يعد من العلوم الأدبية فإما أن يدرج في العلوم الدينية لاختصاصه بالقرآن أو في علم التفسير كما يشعر به كلام المصنف فيما سيأتي ويعرف التفسير حينئذٍ بما يعرف به معاني كلام الله تعالى وألفاظه بحسب الطاقة البشرية ويكون تسميته بالتفسير تسمية بأشرف أجزائه ورد بأنه لم يقل أحد أن القراءآت من التفسير وأنت خبير بأن القائل لم يجزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام في احتماله إذ موضوعه أيضاً القرآن فإن قيد بأن القرآن موضوع التفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القراآت لأن موضوعه القرآن من حيث النظم وإن اطلق عن هذا القيد فلا ريب في تناوله وعدم عدهم لا يستلزم العدم ثم إن سلم أن علم القراآت لا بد منه فيه فيقال إن المصنف لم يدع حصر ما يتوقف عليه التفسير فيما ذكره بل أشار إلى عدم الحصر بقوله فيما سيأتي ويعرب عن وجوه القراآت المعزية الخ نقل عن شرح أدب الكاتب الأدب في اللغة حسن الأخلاق ومكارم الأفعال وإطلاق غيره من العلوم العربية مولد حدث في الإسلام وكذا ما قاله الإمام المطرزي انتهى أي أنه غير عربي الأصل لكن المؤلفين استعملوا المولدين في كتبهم مراعاة للمقام وتتميماً للمرام.

قوله: (ولطال ما أحدث نفسي أن أصنف في هذا الفن كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين) لطال الظاهر أن اللام جواب قسم مقدر تأكيد المضمون الجملة بالقسم والقول بأنها زائدة ضعيف وما كونها مصدرية أولى من كونها كافة والمعنى وبالله لطال طولاً مديداً تحديث نفسي الخ وقيل ما كافة عن طلب الفاعل فإن قلّ وكثر وطال تكف بها أي بما عن الفاعل ولا يصل ماء الكافة بفعل غير هذه الثلثة ولما ساغ كونها مصدرية لا يصار إلى احتمال الكافة لأنها خلاف الظاهر وإذا جعلت مصدرية فحقها أن ترسم منفصلة لكن الموجود في أكثر النسخ اتصالها وهذا يؤيد كونها كافة وأمر رعاية الخط لا يهتم به الكاتبون ويليها في الأكثر الماضي وهنا المضارع فإنه يقع ولو قليلاً أو يقدر كان كما يقدر في مثل قوله تعالى ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾ [آل عمران: ١٤٠] الآية، أي إن أريد بالشرط الماضي يؤتى بكان وإن لم يوجد يقدر وكذا ما نحن فيه صرح به صاحب الكشاف فالتقدير ولطال ما كنت أحدث الخ ولا يبعد أن يكون موصولة بحذف العائد أي ما أحدثه نفسي حديث النفس مستعار للخواطر (قوله بأن أصنف كالبدل منه) قوله في هذا الفن أي في علم التفسير عبر بالفن تفنناً فاللام للعهد كتابا التنكير للتفخيم كما يدل عليه وصفه التصنيف مأخوذ من الصنف لأن المؤلف يجمع بين أصناف الكلام ويجعلها صنفاً صنفاً إلى تمام المرام فعلم منه أن الكتاب عبارة عن الألفاظ وهي المختار عند ذوي الأبصار (قوله يحتوي

أي يشتمل على صفوة وهي الخالص ومنه صفوة العباد والمشهور فتح الصاد المهملة والضم والكسر صحيح) ولقد أجاد في إضافة العظماء إلى الصحابة أي الأصحاب والعلماء إلى التابعين **(قوله ومن دونهم)** أي تبع التابعين والذين اتبعوهم بإحسان إلى حين التصنيف ولو قال ومن اتبعهم من السلف الصالحين بدل ومن دونهم لكان أحسن سبكاً وأعم نظماً والسلف من تقدم من الآباء واستعير هنا للعلماء المتقدمين فإنهم آباء تعليم العلم اليقين والمراد بالصالحين من يراعي حقوق الله تعالى وحقوق المخلوقين (قيل وقال المرزوقي في شرح الفصيح الصحابة مصدر بمعنى صحبه لكنه وصف به وفي التسهيل الصحابة اسم جمع لصاحب كقرابة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحابي كل مسلم لقي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريفه بمن رأى النبي عليه السلام غير شامل للأعمى كابن أم مكتوم رضي الله تعالى عنه إلا أن يعم من شأنه أن يراه لولا المانع فالأحسن من رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وطول الصحبة ليس بشرط لأن نور النبوة مؤثرة فيمن لقيه ولو لحظة لكن اللقاء في حال الحياة شرط فمن لقي بعد ارتحاله وقبل دفنه لا يكون من الصحابة كأبي ذؤيب الهذلي إن صح وقال العلائي إنه لا يبعد أن يعطى حكم الصحابة كذا في شرح النخبة لعلي القاري والرواية عنه عليه السلام ليس بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمي ترجمان القرآن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم أجمعين وغيرهم من فضلاء الصحابة ويدخل فيهم الخلفاء الأربعة دخولاً أولياً فإن التابعين وهم من لقي الصحابة مع اشتراط طول الصحبة رووا تفسير القرآن عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من أجلاء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) وعلماء التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن أسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء ألفت تفاسير جمع فيها أقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير للمتقدمين ثم كثر التصنيف حتى انتهى الزجاج والرماني ومنهما أخذ الشيخ الزمخشري وتفسيره مشحون بأنواع اللطائف والبلاغة وأصناف النكت والبراعة وقد اشتغل جم غفير من الفضلاء بحله والتقط منه جمع كثير قواعد علم البلاغة وإلى هذا البيان أشار المص رحمه الله تعالى بقوله كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني اهـ وقيل ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء إلا التفسير وهذا منقول من الإمام السيوطي وتبعه آخرون لكنه إفراط في التشنيع لأن تفسيره يحتوي على ما نقل عن عظماء الصحابة وعلماء التابعين وكيف لا وهو مأخذ المص وسائر المؤلف ومسند أرباب الحواشي يستمدون منه بحل البيضاوي والكشاف غاية الأمر أنه مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح العلماء الصوفية مع تطبيقها على قواعد الإسلام في بعض المواضع مع الالتئام حتى قال في كروية الأفلاك إذا قلنا في حدوثها فأي ضرر في الدين في كرويتها وقس عليه ما عداه والمص روح الله تعالى روحه تعرض في بعض المحال بيان المعنى على اصطلاح الحكماء فهو تشنيع على المص أيضاً لأنه أخذ من كلام الإمام الرازي نعم تركها أولى تجاوز الله تعالى عنا وعنهم أجمعين فالتجنب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتأخرين لأنهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين أسكنهم الله تعالى عز شأنه في أعلى عليين.

قوله: (وينطوي) أي يشتمل ولذا عدي بعلى مثل يحتوي وللتفنن اختار ينطوي من طوى ضد النشر.

قوله: (على نكت بارعة ولطائف رائعة) جمع نكتة وهي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر من نكت الريح في الأرض إذا أثر فيها وسميت المسألة الدقيقة بها لتأثر الخواطر في استنباطها واللطيفة كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة (بارعة أي فائقة من البراعة) ورائعة من الريع بمعنى الزيادة والنماء وهذا أولى من كونها من الروع بفتح الراء وهو الإعجاب أو بمعنى الخوف كان الرايع الجميل يروع من رآه ويخيفه وهو تكلف وفي توصيف النكت بالبراعة واللطيفة بالروع إشارة لطيفة فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: (استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأماثل المحققين) الاستنباط استخراج ماء البئر أول ما يحفر هذا أصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بجد واجتهاد لم يسبقه أحد فهو أخص من الاستخراج فح قوله استنبطتها أنا ومن قبلي لا يلائم معنى الاستنباط إلا بتمحل قوله من أفاضل المتأخرين وهو صاحب الكشاف والإمام الرازي والراغب فإن معتمد المص على هؤلاء حتى قيل إن ما فيه من العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشري وما فيه من اللغة من الراغب وما فيه من الكلام من التفسير الكبير انتهى وهذا يرد ما مر من التشنيع الشنيع على الفخر الرازي بأن فيه كل شيء إلا التفسير وفي كل شيء مبالغة غير ممدوحة أيضاً.

قوله: (ويعرب عن وجوه القراءات) عطف على قوله ينطوي أو يحتوي أي ويظهر.

قوله: (المعزوة إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعتبرين) أي المنسوبة إلى الأئمة وفعله عزيته أو عزوته واوي أو يائي **(والثمانية هم القراء السبعة المشهورين)** والثامنة يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري وراوياه روح بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذة ما رواه السبعة وقيل ما فوق العشر والقراءة الشاذة ليست من القرآن لأنه اعتبر في تعريفه التواتر حتى لا يجوز الصلاة بها ولا يكفر جاحدها فالأولى عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها والقول بأنها تؤيد في بعض المواضع ما هو المراد من القراءة المتواترة كما نراه من المصنف ضعيف لما عرفته من أنها ليست من القرآن (قوله المشهورين إشارة إلى اختيار الثامنة دون باقيها لأنها اشتهرت حتى قيل إنها الشائعة في الصدر الأول إلى رأس ثلثمائة ثم أسقطها منها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي وقد قالوا إن يعقوب كان أعلم أهل عصره بالعربية ووجوه القراءات كما في الإتقان وغيره كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن ما هو في الصدر الأول كان شائعاً كيف أسقطها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل من وجهين فالأولى عدم التعرض لمثل هذا الكلام فإنه يؤدي إلى انفتاح باب الفساد للملاحدة والليام ومن أين يعلم مثل ذلك بدون تواتر في المرام وما هو تواتر في الصدر الأول كيف يحول إلى غيره من القراء العظام وإن قال زنديق إن ما نحن فيه شائع في الصدر الأول إلى رأس سنة كذا ثم أسقطه فلان وأثبت بدله الأمر

الذي كنتم فيه فماذا جوابه والجواب عنه مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب سد هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب.

قوله: (إلا أن قصور بضاعتي يثبطني عن الإقدام ويمنعني عن الانتصاب في هذا المقام) القصور العجز عنه ولم ينله نقل عن الأساس أنه قال قصر عنه قصوراً عجز عنه ولم ينله انتهى لكن في مثل هذا بمعنى القلة والبضاعة بكسر الباء رأس المال الذي يقصد التجار به الربح وهنا استعارة للعلم شبه العلم به والاشتغال به في كونه سبباً للنماء في العلم والإدراك كما أن المال الذي يتجر فيه سبب للربح والنماء **(يثبطني أي يعوقني ويؤخرني)** قوله ويمنعني عن الانتصاب أي عن القيام في هذا المقام أي مقام تأليف كتاب شأنه كذا وكذا وعظماء المؤلفين كثيراً ما يذكرون هذا المقال اعترافاً بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال ولعمري نحن أحق باعتراف هذا العجز والنقصان والعون واللطف من ربنا المستعان بل اشتغالنا بجمع الأوراق لحل غموضات هذا الكتاب الرشاد من أعظم أشراط الساعة وقرب يوم التناد.

قوله: (حتى سنح لي بعد الاستخارة ما صمم به عزمي على الشروع فيما أردته والإتيان بما قصدته ناوياً) أي استمر ذلك المنع حتى سنح لي أي ألهمني الله بعد الاستخارة ما صمم به فاعل سنح فلم يبق منع وفيه إشارة إلى أن اللائق بحال العارف عدم شروع أمر ذي بال إلا بعد الاستخارة والاستشارة وهي مرادة وإن لم يذكرها لظهورها.

قوله: (أن اسميه بعد أن أتممه) أي ذلك الكتاب بعد أن أتممه لئلا يقع التسمية على المعدوم الصرف وبعد الإتمام المسمى أما اللفظ الدال على المعنى وهو وإن لم يكن موجوداً لكن داله وهو النقش موجود وكذا الكلام في المعنى وأما النقش فالأمر ح ظاهر أو المعنى لكن المختار كونه الألفاظ وكون الاسم اسم جنس أو علم جنس أو علم شخص ذهب كل طائفة إلى واحد منها وفي نسخة أن أو سمة أي اجعل سمة وعلامة المعروف فيه وسمه يسمه كوحده يحده وأما وسم المشدد فإنه بمعنى حضر الموسم إن صح روايته ههنا فهو لأجل الازدواج مع قوله أتممه وفي النسخة التي عندنا اسميه.

قوله: (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل) جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فإن جمعت فهو نور فوقه نور وهذا باعتبار أصله والمراد بها اسم لهذا الكتاب وكذا الكلام في أسرار التأويل فإن السر في الأصل ما لا يستحسن إظهاره بل يلزم كتمانه وفي إضافة الأنوار إلى التنزيل والأسرار إلى التأويل لطف عظيم.

قوله: (فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول وهو الموفق لكل خير والمعطي كل مسؤول) الفاء لتفريع ما بعده على قصد الشروع وها للتنبيه لكن إدخال حرف التنبيه على الضمير المرفوع المنفصل مع أن خبره ليس باسم الإشارة صرح بعدم جوازه ابن هشام في مغني اللبيب حيث قال والثانية الضمير المرفوع المخبر عنه باسم الإشارة نحوها أنتم هؤلاء لعل المصنف رحمه الله تعالى اطلع على جوازه.

سورة فاتحة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

(السورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص التي أقلها ثلاث آيات فلا يعم سورة سائر الكتب الإلهية) هذا ما اختاره المص والظاهر أن يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص أقلها ثلاث آيات ليعم سور سائر الكتب الإلهية وكون السورة اصطلاحاً جديداً بعد نزول القرآن لا يضر إذ المراد ما يرادفها ألا يرى أنه نقل في القرآن عن التوراة والإنجيل أمور كثيرة بألفاظ عربية ولا يلزم منه كون ما نقل منهما عربياً وكذلك في السورة أيضاً فلا يرد أن الإنجيل مثلاً ليس على اللغة العربية حتى يكون طوائفها المسورة مسماة بلفظة عربية فالظاهر أن لها اسماً أعجمياً يفيد ما أفاده لفظ السورة انتهى فإذا كان لها اسم أعجمي يفيد ما أفاده لفظ السورة فنحن نعبر عنها بلفظ السورة وكذا إطلاق الآية على ما في سائر الكتب السماوية قال الشيخ الزمخشري في سورة طه حكي لنا أن التوراة كانت ألف سورة كل سورة ألف آية تحمل أسفارها سبعون جملاً

بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم بفضلك العميم. واجعل نيتي فيما شرعت لخالص وجهك الكريم. الحمد لله المكمل لكل خير والميسر لكل سؤال. والصلاة على محمد الهادي إلى خير سبل. وعلى آله أجمعين.

قوله: (سورة فاتحة الكتاب) قالوا في إضافة الفاتحة إلى الكتاب إنها بمعنى من التبعيضية كما ذكر صاحب الكشاف حيث قال وإضافتها إلى الكتاب بمعنى من لأن أول الشيء بعضه ورد بأن المشهور بين علماء العربية أن من في الإضافة بمعنى من تكون للبيان البتة وإن المضاف إليه يجب أن يكون جنساً صحيح الحمل على المضاف والمراد بالكتاب هنا الكل الذي هو مجموع الأجزاء لا الكلي بقرينة الفاتحة لأن الفاتحة والخاتمة من أجزائه لا من جزئياته فلا يجوز أن يبين الجزء بالكل إذ لا يصح حمله عليه فلا تصح الإضافة بمعنى من البيانية وحمل الإضافة على معنى من التبعيضية خلاف المشهور فيما بينهم وإن جوزه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾ [لقمان: ٦] حيث قال ويجوز أن تكون الإضافة بمعنى من التبعيضية كأنه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه لرجوع معنى من التبعيضية فيما فسره إلى معنى البيان الذي اشترط فيه صحة الحمل كما أشار إليه بقوله بعض الحديث الذي هو اللهو منه أقول فيه نظر لأن ذلك التفسير خلاف المشهور في الإضافة البيانية فإن قاعدة تأويل الإضافة بمعنى من البيانية حمل المضاف إليه على المضاف وتفسير صاحب الكشاف عكس ذلك ولو جاز ذلك التأويل أمكن فيما نحن فيه ذلك من غير تفرقة بين لهو الحديث وبين

وقال في أوائل سورة البقرة ولأمر ما أنزل الله التوراة والإنجيل والزبور وسائر ما أوحاه إلى أنبيائه على هذا المنهاج مسورة مترجمة السور فعبر جار الله بالسورة عما وقع فيها بلفظ آخر فينبغي كون تعريف السورة عاماً لسور سائر الكتب السماوية والظاهر أن واوها أصلية فهي منقولة من سور المدينة من قبيل نقل اسم المشبه به إلى المشبه لأنها محيطة بطائفة من القرآن محوزة على حيالها أو محتوية على أنواع من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وإن جعلت مبدلة من الهمزة فمن السورة التي هي البقية أو القطعة من الشيء وسميت بها لأنها قطعة من مجموع القرآن أو بقية منه فبهذه المناسبة نقل اسم المشبه به إلى المشبه وتمام بحثها يأتي إن شاء الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾ [البقرة: ٢٣] الآية. وإضافتها إلى فاتحة الكتاب من إضافة العام إلى الخاص إذ الاسم فاتحة الكتاب والبقرة وآل عمران مثلاً فهو تركيب إضافي فهي لامية لأن المضاف إليه ليس ظرفاً للمضاف ولا صادقاً عليه ولا على غيره وليس من شرطها أن يصح إظهار اللام بل يكفيه إفادة الاختصاص كما في طور سيناء كذا قالوا وفيه نظر إذ اللفظ تابع للمعنى فإذا تحقق الاختصاص الذي يفيده اللام فكيف لا يصح إظهار اللام فعدم صحة إظهاره إمارة على انتفاء ذلك الاختصاص فالأولى كون الإضافة بيانية بمعنى من البيانية فإن صاحب الكشاف ذهب إلى أن إضافة البهيمة إلى الأنعام وإلى أن إضافة اللهو إلى الحديث في قوله تعالى: ﴿**أحلت لكم بهيمة الأنعام**﴾ [المائدة: ١] وقوله تعالى: ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث**﴾ [لقمان: ٦] الآية. بيانية ورضي به المصنف مع أن البهيمة عامة والإنعام خاص وكذا إضافة اللهو إلى الحديث بمعنى من وهي تبيينية إن أريد بالحديث المنكر أي القبيح لكن خالفه حيث قال وهي تبيينية سواء أراد بالحديث المنكر أو الأعم منه نعم على الثاني يجيء التبعيض باعتبار أن بينهما عموماً أو خصوصاً من وجه ولكن لا يكون من مقتضى الإضافة لأن شرط من البيانية أن يصح إطلاق المجرور بمن على المبين كما في قوله تعالى: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان**﴾ [الحج: ٣] كما صرح به السيالكوتي وابن كمال باشا مع توغله في الرد على الشيخين[1] وتبعهما في

فاتحة الكتاب بأن يكون تقدير الإضافة فيه سورة بعض الكتاب الذي هو الفاتحة فلا وجه لرد كون الإضافة بمعنى من التبعيضية في فاتحة الكتاب بناء على امتناع الحمل وقبول ذلك في لهو الحديث بناء على إمكانه والحق في إضافة الجزء إلى الكل في جميع المواضع أن تكون بمعنى اللام فالمعنى ههنا فاتحة الكتاب.

قوله إلى الحديث المنكر كما جاء في الحديث الشريف: «الحديث في المسجد يأكل الحسنات». فاللهو يكون من الحديث وغيره فبين بالحديث وأما إذا أريد مطلق الحديث فبينهما عموم وخصوص من وجه.

---

(١) المراد بالشيخين المصنف وصاحب الكشاف.

الموضعين وذهب السيالكوتي إلى أن الإضافة للبيان في سورة المائدة والإضافة بمعنى من وهي تبيينية في سورة لقمان قيل واعلم أنه يستفاد من كلام المص والزمخشري أن إضافة العام إلى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وبينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لأن شرط من التبيينية أن يصح إطلاق المجرور بها على المبين كما في قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ [الحج: ٣٠] لكن المذكور في النحو أنها لامية انتهى. وقال[١] بعض أرباب الحواشي وذهب[٢] إلى أنها بيانية أيضاً ولذلك تراهم يجعلون شجر الأراك من الإضافة اللامية تارة ومن البيانية أخرى انتهى فعلم منه أن النحويين قائلون بالإضافة البيانية في إضافة العام إلى الخاص المطلق فاتضح ما ذكرناه من أن القول بأن إضافتها لامية وليس من شرطها أن يصح إظهار اللام ضعيف والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو أحسن المسلكين مع أنه قد نقله عن بعض النحاة بعض الثقات وأما القول بأنها من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم فهي في قوة سورة تسمى فاتحة الكتاب فمخالف لما صرح به الأكثرون من أنها من قبيل إضافة العام إلى الخاص المطلق وكذا الكلام في يوم الأحد فإن إضافته إضافة العام إلى الخاص وليس من إضافة المسمى إلى الاسم كما ظن إذ السورة عامة لها ولغيرها من السور فإن معناها كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا مفهوم كلي صادق على كل سور وفاتحة الكتاب ونحوها مثل البقرة وآل عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فالمسمى تلك الطائفة المخصوصة في كل من السور لا لفظ السورة العامة لكل منها غايته أن السورة صادقة على كل من تلك الطائفة فالمسمى بفاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبيه باشتباه العارض بالمعروض وأيضاً منشأه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج فالسورة العامة أضيفت إلى فاتحة الكتاب مثلاً باعتبار عمومه واستعملت فيه لكنه قد وقع في الخارج على الطائفة المخصوصة فظن أنها مسماة اسمها فاتحة الكتاب والبقرة مثلاً وليس كذلك فكما لا يقال في إضافة الحيوان إلى الإنسان أنها إضافة المسمى إلى الاسم كذلك لا يقال هنا أيضاً والتزام كون المراد بالسورة الطائفة المخصوصة لا المفهوم العام يؤدي إلى كون السورة مشتركة اشتراكاً لفظياً بين السور وليس كذلك بل هي مشتركة بينها اشتراكاً معنوياً يتوهم أن المراد بالحيوان المضاف إلى الإنسان الحيوان الناطق فالإنسان كما يكون اسماً للحيوان الناطق كذلك اسم للحيوان أيضاً فيكون من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم وفساده ظاهر وكذا فساد القول المذكور واضح ومنشأوه ما بيناه في حاشية أخرى وأيضاً لا يكون السورة حينئذٍ عامة وقد صرحوا بأن إضافتها إضافة العام إلى الخاص المطلق واختار الفاضل السعدي كون علم السورة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب وأنت خبير بأن كون المجموع علماً مما لم يصرح به أحد مع اهتمامهم ببيان أسمائهم الشريفة بل الظاهر من أقوالهم خلاف ذلك مع أن التسمية بثلاثة أسماء قد أنكرها ابن

---

(١) شهاب. (٢) شارح.

الحاجب والمص حيث قال في أوائل سورة البقرة والتسمية بثلاثة أسماء إنما يمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك وإن أثبت جوازها صاحب التوضيح في بحث الاستثناء بنحو شاب قرناها وبرق نحره ومثل عبد الرحمن وأبي عبد الله لكن التجافي عن موضع الخلاف هو الأولى وما روى المص في آخر السورة من قوله عليه السلام: «إذا أتاه ملك فقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك» فاتحة الكتاب يأبى عن ذلك ونظائره كثيرة بحذف لفظ السورة والتزام الحذف بعيد جداً مع أن الأعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزماً والاحتمال الذي يخالف النقل والاستعمال ضعيف قطعاً فإن قيل إن إضافة العام إلى الخاص قبيحة كما حكم به النحرير في التلويح قلنا إنه فيما اشتهر كون المضاف إليه فرداً للمضاف كإنسان زيد لا مطلقاً بدليل صحة شجر الأراك وعلم النحو كما صرح به بعض المحشين[١]. وبهذا يحصل التلفيق بين القول بالقبح المذكور وبين القول بصحة إضافة العام إلى الخاص فلا إشكال في قول النحرير كما زعم بعض أصحاب النحرير **(فاتحة الكتاب)** أي أوله إذ فاتحة الشيء أوله وهو مصدر كالعاقبة والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم أطلق على أول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لأن الفتح يتعلق به أولاً وبتوسطه بالمجموع ثانياً كذا قالوا وفيه مسامحة والمراد التعلق بباقي الأجزاء فهو المفتوح الأول أي أن الجزء الأول لكونه واسطة في عروض الفتح للكل مبدأ له فيكون أولى بهذا الاسم من الكل وهذا جار في الكل الذي له تدريج في الفتح كالطومار بخلاف ما ليس كذلك كالأوراق المجلدة قيل في قوله فهو المفتوح الأول هذا بالنسبة إلى المقروء والمكتوب مطلقاً فقول بعض المتصلفين من أهل العصر أنه إنما يتحقق في المكتوب إذا كان كالطومار من جمود الفكر وخموده انتهى ولا يخفى أن الكل الذي ما بين الدفتين كون الجزء الأول منه مفتوحاً أولاً بالنسبة إلى القراءة واضح قال صاحب الإرشاد الفاتحة في الأصل أول ما من شأنه أن يفتح كالكتاب والثوب أطلقت عليه لكونه واسطة في فتح الكل ثم أطلقت على أول كل شيء فيه تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي حصولاً والسطور والأوراق التدريجية قراءة وعداً. قوله قراءة الأولى تركه لأنه لا يختص بالأمور التدريجية وأيضاً المتبادر من الفتح الكشف وإزالة لغة وطيه كالكتاب والثوب «والحاصل أن القراءة والكتابة بمعنى النقش والخياطة ونحو ذلك من الأفعال والأقوال أطلقت الفاتحة على أولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى أنه واسطة في تعلق الفتح بالباقي بل بمعنى أن تعلق الفتح بالأول فتح له أولاً وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزءاً منه وأما في نحو الأقمشة المطوية والطوامير وغيرها من الكتب إذا أريد فتحها وإزالة طيها على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق أولاً بالجزء الأول ثم يتعلق ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جرا إلى آخره فباقي الأجزاء موصوف بالفتح هنا حقيقة بخلاف الصورة الأولى فإن اتصاف باقي الأجزاء بالفتح مجازفاً فالجزء الأول واسطة في العروض في الأولى وواسطة في الثبوت في الثانية». كما اعترف به أولاً فح إذا كان المفتوح كالطومار

(١) سيالكوتي.

فالمفتوح الأول هو الجزء الأول وباقي الأجزاء مفتوح ثانياً بواسطة الأول وأما إن كان المفتوح كالأوراق المجلدة فلا يكون الجزء الأول منها مفتوحاً أولاً بل كل واحد من الأوراق مفتوح دفعة وهذا مراد أهل العصر فالحق معه وقيل الفاتحة صفة جعلت اسماً لأول الشيء إذ به يتعلق الفتح بمجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق بنفسه ضرورة انتهى ولا يخفى أن موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق إن ههنا فتحين ومفتوحين أحدهما وسيلة وسبب للآخر وفيه تأمل فتأمل فإنه لا يتمشى فيما فتح دفعياً وإنما اختار السيد السند الأول لأن فيه مبالغة ولو ادعائياً إذ إطلاق المصدر على الفاعل وعلى المفعول لا بد وأن يكون للمبالغة ولما كان الأول مفتوحاً أولاً وذريعة إلى فتح الباقي من الأجزاء جعل كأنه عين الفتح ادعاء والقول بأن فاعله في المصادر قليلة وأن تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لأنه إن أراد بالقلة القلة في نفسه غير كثير دورانه في السنة البلغاء فلا يكون فصيحاً فغير مسلم كيف وقد ورد استعماله في التنزيل «قوله تعالى: ﴿من الصواعق﴾ [البقرة: ١٩] ﴿يعلم خائنة الأعين﴾ [غافر: ١٩] ﴿فهل ترى لهم من باقية﴾» [الحاقة: ٨]. كما صرح به صاحب الكشاف في مواضع عديدة وإن أراد بها القلة بالنسبة إلى غيره فلا يضرنا فإن الألفاظ الفصيحة يتفاوت استعمالها قلة وكثرة بنسبة بعض إلى بعض والإنكار مكابرة وإن أراد أنه مرجوح بالنسبة إلى كونهما صفة فقد عرفت أن الأمر بالعكس لإفادته المبالغة دون الثاني وأيضاً قد ظهر أن القلة لا تكون منشأ المرجوحية ما لم يخرج عن حد الفصاحة وقد بان فصاحته وظهر بلاغته[1] وكذا الكلام في كونه تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كيف وقد ورد في كلام الفصحاء والبلغاء لا سيما في كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحي التصريف أنه إذا أريد المبالغة يذكر المصدر ويراد به الفاعل أو المفعول مجازاً وكيف يدعى أن ما يدخل تحت القاعدة الكلية خلاف الظاهر وإذا كانت صفة فتاؤها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كالمقدمة وقيل للمبالغة وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث لتأنيث الموصوف في الأصل أي القطعة الفاتحة ومراده أنه يحتمل ذلك كما في لفظ الحقيقة فإن صاحب المفتاح اختار كون التاء فيها للتأنيث مع أن كونها للنقل هو الظاهر فلا وجه للبحث فيه بأن موصوفها هنا جزء والجزء الأول ما يعتبر اتصاله سائر الأجزاء وإلا لم يكن توسطاً في عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير عنه بالقطعة ونحوها إذ القطعة إنما تطلق على الجزء الذي انقطع عن سائر الأجزاء انتهى فإنه لو سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الانقطاع بتقسيم العقل والفرض فإن المتكلمين يستعملونه كما في الجوهر الفرد وفي قولهم وأنه تعالى ليس بمتبعض ولا بمنجز قيل وكان الداعي إلى نفي التبعض الحمل على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وقوله تعالى: ﴿فكأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً﴾ الآية يشعر استعمال القطعة في الجزء المتصل وإن نوقش فيه فلا أقل من الحمل على الانقسام العقلي والفرضي إذ الليل عبارة عن الزمان الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر كما في اللباب فأجزاؤه متصلة

---

(١) أي ظهر بلاغة الكلام المشتمل عليه ففيه تسامح.

وإطلاق الفاتحة على الأول على كونها صفة باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيهاً لملابسة له بملابسة الفاعل له كما في عيشة راضية فيكون موافقاً لكونها مصدراً بمعنى المفعول وأقل مؤنة وذهب السيد السند إلى أن مداره على تشبيه الأول بالباعث إذ بتوسطه يتعلق الفتح بالمجموع أي أنه لما كان الأول من حيث كونه مفتوحاً أولاً صار سبباً لمفتوحية المجموع فأسند الفتح إلى السبب فيكون مجازاً عقلياً وفيه مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازاً لغوياً مع أنه موافق لما اختاره أولاً والحاصل أنه مفتوح أولاً حقيقة فاتح مجازاً قال الفاضل السعدي فإن قيل الإسناد إلى الباعث إسناد مجازي تشبيهاً بملابسته بالفاعل فكان الصواب تشبيه بالفاعل فإن توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجهاً للتشبيه بالفاعل وفيه قصر المسافة **(قلنا تشبيه بالباعث لمعنى دقيق ووجه أنيق فإن وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في المشبه إذ المشبه به العلة الغائية وجهتي العلية والمعلولية محققة فيها وكذا المشبه لظهور أن تعلق الفتح بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحاً ليس إلا فليتأمل أي بخلاف تشبيه بالفاعل فإن وجد الشبه ح يتضمن جهة العلية فقط دون جهة المعلولية مع أنها مقصودة هذا ويرد عليه أن إطلاق الفاتحة عليه ملحوظ فيها اعتبار العلية فقط ولا يلاحظ فيه اعتبار المعلولية وإن تحقق فيه)** وكان المنشأ العلية وغير الملحوظ كالمعدوم في نظر أرباب البلاغة فالأصوبية في التشبيه بالفاعل على قصر المسافة ولعل لهذا قال فليتأمل فالوجه اللائق أن يقال اختار تشبيهه بالباعث دون الفاعل إيذاناً بأن عليه الجزء الأول لفتح الباقي بمجرد كونه ذريعة بلا تأثير كالباعث بخلاف الفاعل فإن عليته بطريق التأثير ولو شبه بالفاعل بمجرد الملابسة بلا نظر التأثير وعدمه لكان له وجه لكن الكلام في الأحسنية والأصوبية وما ذكره صاحب الإرشاد من أن تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقي بواسطته لكن لا على معنى أنه واسطة في تعلقه بالباقي ثانياً بل على معنى أن الفتح المتعلق بالأول فتح له أولاً وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه جزءاً منه فليس بتام على إطلاقه فإن هذا إنما يتصور في الشيء المفتوح دفعة وأما في أمثال الأقمشة المطوية والطوامير وفي غيرها من الكتب إذا أريد فتحه على الترتيب الوضعي فالفتح يتعلق أولاً بالجزء ثم يتعلق ثانياً وثالثاً ورابعاً وهلم جرا بالباقي من الأجزاء بواسطته في العروض فيكون مثل آدم عليه السلام أول الإنسان وأول الأنبياء عليهم السلام وخاتمتهم وآخرهم محمد ﷺ وفاتحة الكتاب اسم لهذه السورة الكريمة وإضافته باعتبار المعنى الإضافي إما لامية لأنه من إضافة الجزء إلى الكل إذ المراد بالكتاب الكل كما هو الظاهر لا المعنى الكلي فإن الكلي لا أول له أو بيانية إن أريد بالكتاب المفهوم الكلي المشترك بين الكل والجزء وبالأول فرد منه لكن فيه خلاف الظاهر أما أولاً فلأن الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما سنبينه إن شاء الله تعالى وإرادة الكلي عدول عن الظاهر وأما ثانياً فلأن هذا بناء على أن المراد بالأول البعض وبالبعض الفرد وكلاهما تكلف بل تعسف وإنما كان الإضافة فيه بيانية دون الأولى لتحقق شرطها[1] فيه دون

(١) وهو كون المضاف إليه صادقاً على المضاف.

الأول إذ بين الكل والجزء تباين (**وذهب إلى أنها بيانية أيضاً ولذا تراهم يجملون شجر الأراك من الإضافة اللامية تارة ومن البيانية أخرى كذا قاله الشهاب وتجويز كونها تبعيضية بأن يكون المقدر من التبعيضية بناء على ظاهر قول المص في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾** [لقمان: ٦] **فالإضافة تبعيضية لها مأول**) واعترض عليه قدس سره بأنه إذا أريد بالحديث الجنس لا وجه لجعل اللهو بعضه إذ هو باطل بل هو بعض من أفراد ذلك الجنس فإن البعض بمعنى الجزئي غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعاً وإذا قيل زيد بعض الإنسان ففيه تقدير أي بعض إفراد الإنسان فيكون زيد جزءاً من تلك الأفراد انتهى هذا عجب لأن بعض الإنسان حيوان أو ضاحك مثلاً قضية جزئية فالحكم فيها على الأفراد أي الجزئيات ولو أريد بعض أفراد الناس بمعنى الجزء لا يصح عليه الحكم بأنه حيوان أو ضاحك بل الحكم ح باليد ونحوه والتأويل بأن المراد بالأفراد بمعنى مجموع الأفراد غير معتد به إذ الأئمة صرحوا بأن المحكوم هنا بعض الأفراد لا واحد من تلك الأفراد وأيضاً المحكوم عليه بعض الأفراد من الكلي الإفرادي وهذا مع كمال وضوحه واشتهاره بين الأجلة والطلبة كيف يذهل عنه ومنشأ هذا ليس إلا التعصب والغفلة عن مراد المشايخ وهذا ظن وبعض الظن إثم وقال الفاضل السعدي الظاهر عندي أنه عبر عن الإضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعيضية إظهاراً للجهة الاختصاصية التي لا بد منها بين المضافين فإنها معنى جنسي يتحقق بأسباب شتى عول في انفهام ذلك على شهرة انحصار قسيم الإضافة بمعنى من في الإضافة اللامية بعد ما نبه على قصر الإضافة بمعنى من البيانية في مفتتح كلامه انتهى ولا يخفى عليك أنه على هذا التقدير يكون إضافة اللهو إلى الحديث من قبيل إضافة الأفراد إلى المفهوم الكلي إذ اللهو فرد من مطلق الحديث فيكون إضافته بيانية لا لامية وكلام المص حيث قال: وتبعيضية إن أراد الأعم منه صريح فيما ذكرناه وحمل قوله الأعم منه على المستغرق حتى يكون إضافة الجزء إلى الكل ضعيف وبعيد جداً فالوجه أن يقال إن مقصوده من كونها تبعيضية الإضافة البيانية أيضاً إلا أن المضاف إليه حينئذٍ لما لم يحسن كونه تمييزاً وبياناً للمضاف لكون المضاف فرداً منه جعل هذه الإضافة تبعيضية إيذاناً بأن المضاف جزئي وبعض من المضاف إليه إذ بينهما عموم وخصوص من وجه على هذا التقدير إذ الحديث المطلق يعم اللهو وغيره كما أن اللهو يكون من الحديث وغيره فالمضاف فرد من المضاف إليه كعكسه وإنما لم يحسن ذلك لأجل كونه فرداً لإيهامه كون مطلق الحديث لهواً مع أن بعض الحديث وهو ما ليس بمنكر ليس بلهو كما أوضح الفاضل السعدي كلامه قدس سره وعول فيه على أن الإضافة التبعيضية غير متحققة في كلامهم حال كونها قسيمة للأقسام الثلاثة ونبه أولاً على كونها بيانية صافية عن التبعيض لحسن جعل المضاف إليه تمييزاً وبياناً للمضاف لاتحادهما في الخارج ثم أشار إلى كونها بيانية مع التبعيض لكونه بعضاً من مطلق الحديث فالتقابل باعتبار العارض لا للماهية فلو قيل هنا إضافة الفاتحة إلى الكتاب تبعيضية وأريد أنها فرد منه بناء على أن المراد من الكتاب المفهوم الكلي لا يبعد إذ بينهما حينئذٍ عموم وخصوص من وجه. واعلم أن صاحب الكشاف ذهب إلى أن إضافة البهيمة إلى الأنعام بيانية وتبعه المصنف مع أن

البهيمة عام والأنعام خاص فعلم أن إضافة العام إلى الخاص بيانية عندهما ولهذا ذهب إلى أن إضافة اللهو إلى الحديث المنكر بيانية مع أنهما من إضافة العام إلى الخاص وهذا أسلم من التكلف الذي ارتكبه الجمهور من أن إفادة الإضافة الاختصاص الذي أفاده اللام الجارة كاف في الإضافة اللامية وإن لم يصح إظهار اللام فيه مع أن المعنى أصل ومتبوع فإذا تحقق الاختصاص الذي أفاده اللام لا بد وأن يصح إظهار اللام فمتى لم يصح إظهارها علم انتفاء الاختصاص الذي أفاده اللام والعلم عند الله الملك العلام وأما ما قيل من أن كون المضاف بعض المضاف إليه لا يقتضي كون الإضافة بمعنى من التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء أو الجزئي إذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل أو الجزئي بالكلي فيكون الإضافة لامية مثال الأول بعض القوم سلطانهم ومثال الثاني زيد متناول الإنسان ومشموله فمدفوع بأن الإضافة البيانية يمكن ردها إلى الإضافة اللامية للاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كانت الإضافة بمعنى من كثيرة في كلامهم جعلوها قسماً آخر ولم يلتفتوا إلى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجامي ففي المثال المذكور لو لم يسلم ذلك لا يضرنا ورد أيضاً بأن إضافة السلطان في المثال الأول إنما كانت للاختصاص لأن بعضية المضاف كانت مصرحاً بها في عنوان الكلام فلو حملت الإضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض في إضافة الجزء إلى الكل مشروط بعدم المانع والمانع هنا ظاهر وأما إضافة المتناول والمشمول في المثال الثاني فخارجة عن البحث لأنها إضافة لفظية والكلام في المعنوية انتهى وفيه ما لا يخفى إذ الظاهر أن المشتق هنا بمعنى الاستمرار فيكون الإضافة معنوية وأما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض الخ اعتراف بما ذكره القيل. ثم الظاهر ن هذا وأمثاله من الأعلام الشخصية فإن القرآن وجزئه عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء بقراءة جبرائيل عليه السلام أو زيد أو عمرو ولا يمكن تعددها إلا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمرو أو غير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزئه علماً شخصياً فجعله علماً جنسياً باعتبار تعددها بالنظر إلى محالها تدقيق فلسفي لا يعبأ به في علم شرعي لا سيما في كلام إلهي ولا حاجة إلى الاعتذار عن الاعتراض بأن القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف وغيره من الأحكام ولا ضرورة هنا بأن بعضاً من أسماء السور وقعت في الأشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة في قول الشاعر:

يذكّرنا حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم

إذا تحققت العلمية في البعض تحققت في الكل إذ لا وجه للفصل انتهى. وإن كان القرآن عبارة عما نزل به جبرائيل عليه السلام فيكون مشخصاً فكون اسم جزئه علماً شخصياً ظاهر لكن الحق ما ذكر أولاً من أنه عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً وأما دخول اللام في بعض منها كالفاتحة والشافية فلا ينافي العلمية لأنه للمح الوصفية الأصلية في نحو الفاتحة كالحسن والحسين أو لأنه جزء العلم في نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً كما في التنقيح أو النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواتراً وهو الكل فعلى هذا لا يصدق القرآن على

كل جزء منه وأما الأصوليون فاختاروا كونه عبارة عن الكلي المشترك بين الكل وبين كل جزء منه لأن الأول لا يلائم غرضهم وإن جوزوا إطلاقه عليه أيضاً وتفصيل الكتاب والقرآن وبيان معناهما لغة وعرفا مشروح في التوضيح والتلويح قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين يقوم به فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية أصلاً ومن معينة ويصح إطلاقه على كل متصف بتلك الصفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححاً للإطلاق كالمعبود مثلاً ويلزم ذكر موصوفه معه لفظاً أو تقديراً تعييناً للذات التي قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعنى القائم بها فيكون اسماً لا يشبه الصفة كفرس وإبل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الأول أن يكون ذلك المعنى خارجاً عن الموضوع له وسبباً باعثاً لتعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جعل علماً لذات فيه حمرة الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلاً في المعنى الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كأسماء الآلة والزمان والمكان وهذان القسمان أيضاً من الأسماء والمعتبر فيها مرجح للتسمية لا مصحح للإطلاق فلا يطردان كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الأخير أشد التباساً بها لأن المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق بينهما أنهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفات انتهى. فالكتاب اسم للمكتوب أي من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام والإلّه وليس بصفة فيوصف بشيء ولا يقع صفة لشيء.

قوله: (وتسمى أم القرآن)[١] عطف على سورة الفاتحة فيكون خبراً أيضاً أي هذه سورة الفاتحة وتسمى أم القرآن حملاً على معنى المعطوف عليه فإن سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص في قوله تعالى: ﴿**وجعل الليل سكناً**﴾ [الأنعام: ٩٦] عطف على فالق بمعنى خلق لكن هذا إن جعل من قبيل إضافة المسمى إلى الاسم فهي مرجوحة لما مر والأحسن أنه معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فإنه يجوز عطف الجملة الفعلية على الاسمية وعكسه عند الجمهور ولا يمنع الحسن أيضاً إذا كان لمانع وهذا أريد الإشارة إلى التفرقة بينهما بأن الأول ثبوتي والثاني تجددي ولو ادعاء تنبيهاً على أصالة الأول ولم يقل وتسمى سورة أم القرآن تنبيهاً على أن السورة ليست بجزء علم هنا وفيما سبق وإنما قال وتسمى أم القرآن ولم يقل أم القرآن لما ذكرناه من أن فاتحة الكتاب أصل مشتهر[٢] دون ذلك وقيل اختار المستقبل تنبيهاً على تأخر التسمية بأم القرآن انتهى. وإثبات التأخر مشكل جداً من أنبأك التأخر واختار المضارع للاستمرار التجددي ولو عبر بالماضي لكان له[٣] وجه والتعبير هنا بأم

---

(١) وقد وقع التعبير عن آيات محكمات في أوائل سورة آل عمران بأم الكتاب.

(٢) بالنظر إلى المعنى اللقبي.

(٣) وقال أبو بكر الرازي قيل تارة بأم القرآن وتارة أم الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين عن النبي عليه السلام كذا في بعض المنهوات لمولانا منلاخسرو.

=

القرآن وما سبق بفاتحة الكتاب لا بد له من نكتة والقول بالتفنن يدفع عدم اختيار الكتاب أو القرآن في الموضعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الأم الأصل ومنه أم القرى والوالدات انتهى. فإطلاقه عليها على سبيل الاستعارة باعتبار المعنى الإضافي[١] وأما المعنى اللقبي فلا مجاز والمراد بالقرآن في أم القرآن ما سوى الفاتحة بالنظر إلى المعنى الإضافي وأما بالنظر إلى المعنى اللقبي فجزء منه لا يراد به معنى بخصوصه وأما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعه باعتبار المعنى الإضافي كما يظهر من وجه التسمية وأما في المعنى اللقبي فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه أيضاً ولو قيل المراد بالقرآن في أم القرآن المجموع ولا يلزم من كونها أصلاً له كونها أصلاً لكل جزء منه لا يبعد نظيره ما قاله المص في تصحيح سورة الم ونحوه اسماء السور والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد انتهى. وهذا يؤيد ما ذكرنا تأمل.

قوله: (لأنها) أي الفاتحة **(مفتتحة)** علة للأول قوله **(ومبدؤه)** بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتتح اسم مكان أو اسم مفعول أو مصدر ميمي والمعنى على الأول لأنها أي الفاتحة مكان افتتاح القرآن ومحله ويرد عليه أن محل الافتتاح غير ما يتعلق به الفتح فيلزم أن لا يتعلق بها الفتح وهذا ينافي ما سبق من أن الفتح يتعلق بها أوّلاً فهي المفتوح الأول والقول بأنه مفتوح بها في نفسها ومحل افتتاح بالنسبة إلى ما سواها تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه له لأنها مفتتحة وإضافتها إلى سائر المفتتح لا يظهر حسنها إلا أن يقال إنها من قبيل إضافة الجزء إلى الكل على أن يكون الإضافة لامية وجعله مصدراً ميمياً للمبالغة لا يدفع المحذور لأنه إما بمعنى اسم المكان أو بمعنى المفعول فيلزم ما لزم والمراد بالمبدئية المبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حين مراعاة الترتيب أو في الصلاة لأنها واجب تقديمها قراءة على قراءة سائرها أو في النزول بناء على أنها أول سورة نزلت بتمامها وأما سورة اقرأ فأول سورة نزلت بعض آياتها ويتلوها ما عداها في ذلك فجعلت أماً وأصلاً له بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة المشبه والمشبه به من كل وجه فقول البعض أن المبدأ يقال للجزء الأول ولما منه الشيء والفاتحة مبدأ بالمعنى الأول وأم بالمعنى الثاني فجعل هذا وجهاً لتسميتها أماً غير مرضي غير مرضي أما أولاً فلأن جزء الشيء يصدق عليه ما منه الشيء وإن لم يكن العكس وأما ثانياً فلأن الإطلاق[٢] على التشبيه لا لكونه جزءاً والاشتراك في مطلق المبدئية كاف فيه.

قوله: (فكأنها أصله ومنشأوه) الظاهر أنه تفريع على كونها مبدأه أي فإذا كانت مبدأه

قوله: فكأنها أصله ومنشؤه هذا بيان لوجه تشبيه سورة الفاتحة بالأم المبنى عليه استعارة لفظ الأم لها.

= مطلب مهم في بيان كون رسم الشيء جزءاً من مجموع المسمى أطال الله تعالى عمر أستاذنا المحقق ودام ظله حيث أوضح هذا المقام كما أوضح سائره.

(١) إلا إذا أريد به الإضافة بمعنى في فيجوز كون المراد جميع القرآن لكن الظاهر الإضافة بمعنى اللام.

(٢) اسم إن وعلى التشبيه خبره.

فكأنها أصله ومنشأه وبهذه المشابهة شبهت بالأم قوله وتسمى أم القرآن ويحتمل أن يكون تفريعاً على المجموع لفاً ونشراً أي فإذا كانت مفتتحة فكأنها أصله وإذا كانت مبدأه فكأنها منشأوه وإليه مال مولانا ملاخسرو حيث قال ثم إن في كل من فاتحة الكتاب وأمه جهتين جهة النظر إلى أول الحال وجهة النظر إلى المآل والجهة الأولى في الفاتحة تقتضي كونها مفتتحة[١] والثانية كونها أصلاً يتفرع عليه الباقي فلذا قال في الأول لأنها مفتتحة وفي الثاني فكأنها أصله وكذا الجهة الأولى في الأم تقتضي كونها مبدأ للولد والثانية كونها منشأ له فإن الولد إنما ينشأ ويترعرع[٢] بعد الانفصال منها فلذا قال في الأول ومبدأه وفي الثاني منشأه وخص كأن بالأصل[٣] والمنشأ لأن كونها مفتتحة ومبدءاً أمر تحقيقي بخلاف كونها أصله ومنشأه انتهى. وفيه نوع تكلف لا يخفى وجوز البعض كون قوله مفتتحة ومبدأة ناظر إلى التسمية بفاتحة الكتاب وقوله فكأنها ناظر إلى التسمية بأم القرآن واعتذر بأن إيثار الفاء على الواو مع أن الظاهر الواو ح فلتفرع مدخولها على ما قبله في التصور فلا يقدح في استقلال كل منها في العلية انتهى. ولا يعرف له نظير إذ لا وجه لتفريع مدخولها على ما قبله مع أنه علة لشيء غير ما الذي قبله علة له فالوجه الأول هو المعول قال بعض الفضلاء كون مبدأه عطف تفسير لقوله مفتتحة وهما علة لقوله أم القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجيه إلا أنه مخالف لما نقل عن المص رحمه الله تعالى في حواشيه من أن قوله لأنها مفتتحة تعليل لما تضمنه قوله سورة فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المنقول عنه المعنى العرفي أنسب كما أن الوجه الأول بالأصلي أنسب وإن جرى كل منهما في كل منهما.

قوله: (**ولذلك تسمى أساساً**) أي ولكونها أصلاً تسمى أساساً[٤] إذ الأساس كالقاعدة ما يبتني عليه الشيء ابتناء حسياً أو عقلياً ولا مدخل لشبهها بالمنشأ في هذه التسمية كذا قيل.

قوله: (**أو لأنها تشتمل على ما فيه**) تعليل لتسميتها بأم القرآن فقط إذ الاشتمال على ما فيه مناسب لها دون التسمية بالفاتحة والمعنى أن الفاتحة تشتمل على ما فيه أي في القرآن أي أصوله ومقاصده فكأنها تشتمل على جميع ما فيه فلا يردان فيه القصص والمباحات[٥] وغيرها واليد الإشارة في كلام المصنف وهو قوله من الثناء الخ وبعد ظهور المراد لا وجه للإيراد فإن بيانه صريح في أن المراد الاشتمال على مقاصده دون مكملاته ومتمماته.

قوله: (**من الثناء على الله سبحانه وتعالى**) بما هو أهله بإجراء الصفات العظام وهي من قوله ﴿الحمد لله﴾ إلى قوله ﴿إياك نعبد﴾.

قوله: أو لأنها تشتمل على ما فيه من الثناء إلى آخره معنى الثناء مستفاد من إجراء الصفات الكمالية على اسم الذات من وصف الربوبية والرحمة البالغة والملكية بالأمور يوم الجزاء ومعنى

---

(١) قوله مفتحة يؤيد كون الفاتحة مصدراً بمعنى المفعول ولم يقل مفتوحة لنكتة تأمل.

(٢) أي يتحرك.

(٣) أي وخص المص لفظ كان بالأصل.

(٤) والتسمية بالأساس ليس بطريق التشبيه بل لكون معنى الأساس متحققاً فيه.

(٥) مثل المبايعات والمناكحات.

قوله: (والتعبد بأمره ونهيه) المفهوم من إياك نعبد إذ لا معنى لعبادة العبد له إلا امتثال أوامره واجتناب نواهيه فإن العبادة أقصى غاية الخضوع وهو لا يتحقق إلا بما ذكرنا فهي مشتملة على جميع العبادات اشتمالاً إجمالياً بحيث لا يشذ فرد منها وإما خصوص العبادة وتفصيلها ففي سائر السور فتشبه الأم فسميت أم القرآن قيل التعبد بمعنى التكليف وهو في الأصل جعل الشخص عبداً يقال عبدني فلان تعبيداً واعبدني إعباداً واعتبدني اعتباداً وتعبدني تعبداً والكل بمعنى استعبدني وصيرني كالعبد وعدي بالباء لتضمنه معنى التكليف انتهى. فحينئذٍ يكون الأمر والنهي بمعنى المأمور به والمنهي عنه وأورد عليه أن قوله إياك نعبد يفيد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف وأجيب بأنه بناء على لسان العباد تعليماً لهم وطلباً لعبادتهم فهو تكليف ثم إن تفسير التعبد بالتكليف لا يساعده اللغة إلا أن يقال هو تفسير له بلازم معناه وحقيقته اتخذه عبداً أو لتضمينه معناه لتعديته بالباء كذا

التعبد بالأمر والنهي من قوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] ويدخل تحته طلب الاستعانة والهداية إلى الصراط المفاد بقوله: ﴿وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥] لأنه طلب العون على ما تعبد وتكلف من إتيان ما أمر به والكف عما نهى عنه ويجوز أن يستفاد معنى التعبد من قوله الحمد لله على أن يقدر بقل تعليماً للعباد فيكون أمراً مشتملاً للنهي فإن الأمر الإيجابي يتضمن النهي عن ضد ما أمر به ومحتوياً على الثناء وذلك ظاهر ومعنى الوعد والوعيد من مالك يوم الدين فإن الدين هو الجزاء وهو إما بالثواب أو بالعقاب فوصف ذاته تعالى بأنه مالك متصرف بالجزاء يوم القيامة مشتمل على المجازاة بمقتضى الوعد بالثواب على المطيع والوعيد بالعقاب على العاصي ومن قوله: ﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فإن بيان الصراط المستقيم بصراط الذين أنعمت عليهم بإبداله منه في ضمنه إخبار بأن الإسلام سبب لاستجلاب النعم كلها وأجلها النعم الأخروية الموعودة على الإسلام المدلول عليه بالصراط المستقيم فإن حذف المفعول من أنعمت لإفادة الشمول والإحاطة على ما قال صاحب الكشاف رحمه الله وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه ففيه وعد على الإسلام بالإنعام وفي استثناء المغضوب عليهم ولا الضالين عن المنعم عليهم وعيد لدلالته على أنهم في حرمان مما منح به الذين أنعم عليهم بنعمة الإسلام ويمكن أن يقال في وجه تسمية الفاتحة بأم القرآن ما هو أبسط مما قالوا بأن نقول إن هذه السورة مشتملة عى أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين المشتمل عليها جميع القرآن النوع الأول علم أصول الكلام ومعاقدة معرفة الله وصفاته وإليه الإشارة بقوله لله رب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله: ﴿أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] ومعرفة المعاد وهي المدلول عليها بقوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] والنوع الثاني علم الفروع وكيفية العبادات وهي المومي إليه بقوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] والعبادات بدنية ومالية وهما يتوقفان على أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بدّ الحفظ قوانينها من الحكومات فتمهدت الفروع على هذه الأصول والنوع الثالث علم ما به يحصل الكمال وهو علم الأخلاق وأجله الوصول إلى حضرة القدس وجناب الحق تعالى والسلوك لطريقه والاستقامة عليها وإليه الإشارة بقوله: ﴿وإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] والنوع الرابع علم القصص والأخبار عن الأمم السالفة

قيل ولو حمل التعبد على التقرب بأنواع القربات والباء في بالأمر على السببية على أن المراد بهما معناهما الحقيقي لكان أسلم من التكلف وذكر الأمر والنهي للإشارة إلى أن القربات إنما يعتد بها إذا وافقت الشرع فعلم منه أن الامتثال بالأمر والنهي معتبر في كون العبادة عبادة معتداً بها سواء كان الامتثال المذكور لازماً للعبادة أو جزءاً من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيده ما وقع في الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فإنه صريح في كون الارتسام المذكور قيداً للتحقق فتكون العبادة عبارة عن المجموع وأما قول المصنف فيما سيجيء أن العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امتثال ما أمر ونهى ألا يرى أن غاية الخضوع بدون الامتثال لا تزن عند الله جناح بعوضة إذ المراد بالعبادة عبادة المسلمين لله تعالى المفهومة من إياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور وأما قوله تعالى: ﴿**ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم**﴾ [يونس: ١٨] الآية فالعبادة فيه صورة عبادة لا حقيقة عبادة نعم إنها عبادة لغة ولا كلام فيه وإنما الكلام في العبادة الشرعية.

قوله: (وبيان وعده ووعيده) المفهومان من قوله أنعمت عليهم فإن المراد بالإنعام الإنعام في الآخرة وما يتوسل به كما اختاره المص وإنعامه في الآخرة يشمل جميع ما وعد به عباده من اللذائذ الجسمانية والروحانية وغضبه يندرج فيه وعيداته فإنها ثمرات الغضب فهذه السورة الكريمة لاشتمالها على تلك الأبعاض إجمالاً وصيرورتها مفصلاً في سائر السور تشبه الأم التي يندرج فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال منها وهذا الوجه مبني على أن نظم القرآن منقسم أصوله إلى الأقسام الثلاثة[1] وإن فاتحة الكتاب مشتملة عليها فإن الثناء والأمر والنهي والوعد والوعيد من قبيل الألفاظ فالفاتحة عبارة عن تلك الألفاظ باعتبار الدلالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتمال الكل على أجزائه بخلاف الوجه الذي يتلوه فإنه بالنظر إلى معانيه كما سيعود عليك مفصلاً وفي بعض الحواشي إن ابن سيرين كره تسميتها أم القرآن والحسن البصري كره تسميتها أم الكتاب ورد بثبوته في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب كذا قيل ولعلهما لم يطلعا على ما في الصحيحين لكن ذلك بعيداً ومرادهما الكراهية لمن لا يفهم المراد منه أو تلك الرواية غير ثابتة عنهما.

والقرون الماضية السعداء منهم والأشقياء وما يتصل به من وعد محسنيهم ووعيد مسيئيهم وهو المراد بقوله: ﴿أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧].

---

(١) ووجه انحصار أصول مقاصده في هذه الثلاثة كما عرفت أنه أنزل لإرشاد العباد إلى معرفة المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم إليه ويجتنبون عما يتضررون به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان إلا بالأمر والنهي ولا بد للأول من باعث وهو الوعد وللثاني من زاجر وهو الوعيد كذا في حواشي منلاخسرو.

قوله: **(أو على جملة معانيه)** عطف على قوله على ما فيه وإنما أعاد كلمة على لطول العهد مع الالتباس والمراد بالجملة ههنا المجمل لا بمعنى الجميع والقرينة عليه كنار على علم ولو أريد بها المجموع وجعل قوله من الحكم الخ بيان له لم يبعد والمعنى أو لأنها تشتمل على مجمل معانيه دون تفاصيله ومن ذلك تشبه بالأم.

قوله: **(من الحكم النظرية والأحكام العملية)** شفاء لما في الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشافية والشفاء والأحكام العملية الكاشفة عن محاسن الأعمال وقبائحها والمرغبة في المحاسن والزاجرة عن القبائح وبهذا يظهر وجه تسميتها بسورة الكنز والوافية والحكم جمع حكمة وهي إيقان العلم واتقان العمل فهما معتبران في الحكمة فمن أيقن العلم ولم يعمل أو اتقن العمل بلا علم فلا يكون حكيماً لكن المراد هنا بها إيقان العلم فقط بقرينه وصفها بالنظرية فالحكمة النظرية هي العلم بالأمور التي يقصد منها مجرد العلم دون العمل كمعرفتنا بالله تعالى وصفاته العلية والنبوة وأمر المعاد وغير ذلك مما يتعلق بالإلهيات والاعتقاديات والحكمة العملية هي العلم بالأمور التي يقصد منها العمل دون العلم إذ العلم ذريعة إليه وعبر المص عنها بالأحكام العملية تنبيهاً على ذلك إذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع وإنما قدم الحكمة النظرية مع أنه أخرها في سورة يونس في تفسير قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم**﴾ [يونس: ٥٧] الآية لأنها أساس وأصل بصحبة الأعمال الجارحة أو غيرها وأما تأخيرها هناك فلكون ما أشار إلى الحكمة العملية في النظم الجليل مذكوراً أولاً بخلاف ما ذكر هنا كما سينكشف عليك.

قوله: **(التي هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء)** صفة جملة معانيه إذ العطف على المضاف أولى مع أن جعله صفة للمعاني المبينة بالحكم والأحكام راجع إلى ذلك وليس صفة للأحكام وحدها كما يوهم ذكره عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاطلاع المذكورين بالأحكام وأما احتياجه إلى تقدير المضاف حينئذ أي أحكام سلوك فلا يكون وجهاً ضعيفاً لأنه شائع ذائع لا سيما عند ظهور القرينة كما هنا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله تعالى: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ [الفاتحة: ٦] وهو كما يكون بالنظر إلى الأفعال والأخلاق يكون بالنظر إلى الاعتقاد فإن سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء إنما يتم بالذكر والفكر والعبادة الخالصة له وتفويض الأمر إليه في جميع الأحوال والأهوال ويتضمن جميع ذلك الحمد لله إلى قوله وإياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالأفعال بل هذا أحرى بالاعتقاد إذ المطلوب فيه دائماً السداد وإن اعوجاجه يفسد الأعمال دون العكس في المآل وكذا الاطلاع المذكور المشار إليه بقوله: ﴿**صراط الذين أنعمت**﴾ [الفاتحة: ٧] الآية لا يختص بالحكمة النظرية كما أشار إليه المصنف بقوله والمراد القسم الأخير وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الأخير انتهى. فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب فإنه شرح كلام لا يرضي قائله لما عرفت من العموم الآتي وما يكون وصلة الخ إلى الاعتقادات والأعمال الصالحات لكن قيل نقل هنا

بعض أهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكمة النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد لله إلى قوله يوم الدين والأحكام العملية في سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء والأشقياء المشتمل عليه إياك نعبد إلى آخر السورة انتهى. فإن صح عنه ما ذكر فهو مخالف لما مر وصاحب البيت أدرى بما فيه بالذي فتدبر انتهى. وصحته غير مسلمة إما أولاً فلعدم شهرته وتفرد بعض أهل عصره يوهم عدم ثبوته وإما ثانياً فلمخالفته لبيانه الآتي كما أشرنا إليه وكما ستقف عليه على أن ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] اشتماله على الحكمة النظرية أظهر من أن يخفى ولو خصص بها لكان أولى وإما ثالثاً فلأنه لو سلم صحته لا يبعد أن يقال إن صاحب البيت قد يذهل عن كثير في البيت وإن أردت العثور على ذلك فانظر إلى شرح الشافية والكافية لمصنفهما وإلى شرحهما لغيره كالفاضل الجاربردي والشيخ الرضي وعد الاطلاع من المعاني مع أنه من العلم لأن المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق كذا قيل ولا يخفى ضعفه إذ المراد بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبارة عن العلم وحاصله إن معاني القرآن إما علوم يقصد منها الإدراك فقط أو علوم تقصد منها العمل قوله هي سلوك الطريق المستقيم يعم الاعتقاد فقط والأعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت أن المراد بالأحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها للإشارة إلى أن العمل مقصود منه ولو أريد بها المعلوم لاختل الكلام إذ المراد بالأول الإدراك ولو أريد بالثاني المعلوم لا يصح كونه بياناً للمعاني ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية قيل والناظرون تحيروا في حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله أو لأنها تشتمل على ما فيه على أصول المعاني التي فيه لئلا يرد أن القرآن لما اشتمل عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بهذا الاسم وكلمة أوفي أو على جملة معانيه كأنها إضرابية على مذهب الكوفيين وأبي الفتح وابن الدهان فإنه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحات كالمبايعات والمناكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما أورد على الوجه الأول من خلوه من الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب إلى التزام التكلف في بيان اندراجها بأن مرجع بعضها إلى التعبد بالأمر والنهي ومرجع بعضها إلى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبأن تلك الأحكام ليست إلا لمصلحة نظام المعاش الذي روعي لأجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الأحكام راجعة إلى مقصودية التعبد والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع إلى الوعد والوعيد أو تصديق النبي عليه السلام بإخباره عن الغيب فيرجع إلى التعبد فلا يكون مقصوداً وهذا التوجيه مع كونه قاصراً إذ لم يتعرض فيه لحل قوله التي هي سلوك الطريق المستقيم وأنه كيف يصح جعله صفة لجملة معانيه يرد عليه أن قوله من الثناء على الله تعالى لا يكون بياناً لكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر إذ ليس جميع المعاني المذكورة فيه نفس الثناء والتعبد والوعد والوعيد اللهم إلا أن يراد مما يصدق عليه أحد هذه الأمور أو يرجع إليه وإن قوله أو على جملة معانيه يكون إضراباً نظراً إلى ذلك المقدر ولا يخفى أن استعمال كلمة أو للإضراب عما هو غير مذكور في الكلام مع كونه صريحاً في الترديد مخل لفهم المقصود موجب التعقيد لا يجترىء على هذا من له ذوق سليم وقال بعضهم المراد باشتماله على ما فيه على معظم مقاصده ليصح بيان كلمة ما الظاهرة

في العموم بثلاثة أمور وإلا ففي القرآن مقاصد أخرى كالقصص والأمثال وقوله أو على جملة معانيه الخ وجه آخر للتسمية[1] بأم القرآن أي لأنها تشتمل على جملة معانيه ومحصلها وقوله من الحكم النظرية والأحكام العملية بيان لجملة معانيه وقوله التي هي سلوك صفة لجملة أو مجموع الحكم والأحكام على حذف مضاف أي مفيدة سلوك الخ لا للأحكام وحدها إذ سلوك الطريق المستقيم المشار إليه بقوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] كما يكون بالنظر إلى الأعمال يكون بالنظر إلى العقائد وكذا الإطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل الأشقياء للاتقاء المشار إليه بقوله: ﴿صراط الذين أنعمت﴾ [الفاتحة: ٧] لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما غير المرتب ويرد عليه أن اللازم من قوله سلوك الطريق المستقيم المشار إليه بقوله: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] الآية أن يكون هذه السورة مشتملة على مفاد جملة الحكم والأحكام والمدعي أنها مشتملة على نفسها وإن الاطلاع المذكور إذا كان للاقتداء والاتقاء يكون من الحكم المفيدة لسلوك الطريق المستقيم فلا وجه لذكره وجعله ثمرة للحكم والإحكام وقال بعضهم: مبنى الوجه الأول على جعل مقاصد القرآن الثناء وبيان الأوامر والنواهي والوعد والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار أجزائها ومبنى الثاني على جعل مقاصده الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار ما هو دعاء منها فإن المشير إلى الحكمة العملية الصراط المستقيم وإلى الحكمة النظرية ذكر السعداء والأشقياء ويرد عليه مع قصوره عن حل قوله هي سلوك الطريق المستقيم أنه يلزم أن يكون قوله أو على جملة معانيه مستدركاً إذ يكفي حينئذ أن يقال أو من الحكمة النظرية والأحكام العملية وإن الصراط المستقيم لا خصوصية له بالحكمة العملية وكذا لذكر السعداء والأشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل.

وقيل على ما فيه يعني أصول ما فيه إذ لا يخفى أنها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدي تقدير الأصول أيضاً لأن الثابت بالبيان الآتي اشتمالها على فرد من كل أصل من تلك الأصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها أقول لا نسلم أن الثابت اشتمالها على فرد من كل أصل فإنها اشتملت أولاً على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى أنه أصل كلي يعم جميع أفراد الثناء وثانياً على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقة تعم جميع العبادات فهي أصل كلي أيضاً وثالثاً الوعد والوعيد المأخوذين من ذكر الإنعام والغضب ولما كان الإنعام والغضب مطلقين كان الوعد والوعيد المأخوذين منهما مطلقين أيضاً فثبت الكلية ههنا أيضاً انتهى. ودلالة أنعمت وغير المغضوب على الوعد والوعيد لاسترة فيها ولا اعتبار لإنكار بعض المحشين.

قوله: (وسورة الكنز والوافية والكافية) الظاهر أن مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع

قوله: وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك أي لاشتمالها على ما في القرآن قوله وتعليم المسألة أي وتعليم العباد طريق السؤال وهذا مبني على أن يكون الحمد لله مقدراً بقل فيكون ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] داخلاً في حيز القول إرشاداً للعباد إلى إذا سألوا شيئاً

---

(١) قيل هل يفهم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب أيضاً ليكون مناسباً لما سبق من قوله لأنها مفتتحة ومبدأه قلنا نعم فإن ما يدل على الشيء حقه أن يكون فاتحة له وعنواناً يستدل به عليه كذا قيل ولا يخفى ما فيه.

سورة فاتحة الكتاب اسماً تأمل ويحتمل أن يكون مضافاً إضافة العلم إلى الخاص والوافية عطف على السورة إذ العطف على المضاف أولى ويحتمل كونه عطفاً على الكنز وكذا الكلام في الكافية.

قوله: (لذلك) أي لاشتمالها على مقاصد القرآن أو جملة معنية التي هي كالجواهر النفيسة المكنوزة لأنها ذخر المعاد والسعادة الأبدية فتفي وتكفي وفي ذلك قوله عليه السلام: «فاتحة الكتاب أنزلت من تحت كنز من كنوز العرش» وقوله عليه السلام: «إن الله تعالى قال فيما من به على رسوله إني أعطيتك فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عرشي» أي مثل كنز وليس باستعارة لذكر الطرفين إلا أن يجعل من قبيل:

قـــد زر أزراره عـــلـــى الـــقـــمـــر

وقيل سميت وافية لأنها لا تنصف في الصلاة كغيرها وكافية لأنها تكفي المصلي دون غيرها وجعلها من كنوز العرش فإنه محل ابتداء ظهورها وفيضها ولذا رفعت الأيدي في الدعاء نحوه وأنه قبلة حملة العرش كما أن الكرسي قبلة الكروبيين ولتمثيل عظم ما فيها وتصويره أضيفت إلى العرش وقيل إنه من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه.

قوله: (وسورة الحمد والشكر والدعاء) الظاهر أن مجموعه اسم لا الحمد وحده لعدم ورود إطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم المسألة فهي معطوفة على الحمد والقول بأنه حينئذ يلزم حذف جزء العلم أو العطف على جزئه وكلاهما ممنوعان ضعيف أما أولاً فلأن هذه التسمية بمعنى الإطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الأمن من الالتباس كما في رمضان إذ اشتهار إضافة السورة إلى هذه المصادر في الأحاديث يدفع الالتباس وأيضاً يجوز العطف على جزء العلم المركب الإضافي باعتبار معناه الأصلي وفيه نوع بعد والقياس على الإعراب قياس مع الفارق لأنهم أعطوا الإعراب الذي اقتضاه العامل في الجزء الأول في مثل عبد الله فإن آخر الجزء الثاني مشغول بإعراب الحكاية حين كونه علماً لا لأنهم أجر وأمثل هذا العلم مجرى غير العلم من التراكيب الإضافية فلا يلزم من جواز الإعراب في الوسط جواز العطف على جزء العلم.

قوله: (وتعليم المسألة) مصدر ميمي بمعنى السؤال أي طلب الهداية المشار إليه بقوله ﴿**اهدنا**﴾ [الفاتحة: ٦] وفي الكشاف فإن قلت فكيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله ﴿**أقرأ**﴾ قلت مقول على ألسنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون باسمه وكيف

ينبغي أن يسألوا ما هو سلب للسعادة الأبدية والنعيم المقيم وهو طريق الإسلام المعبر عنه بالصراط المستقيم.

وجه إطلاق الكنز عليها بالنظر إلى تحقق المناسبة بين الموضوع له وبين هذا وكذا وروده في الحديث الشريف لذلك.

يحمدونه وكيف يعظمونه وكيف يمجدونه والمصنف زاد عليه ويسأل من فضله انتهى. فيكون هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة في التخصيص بتعليم المسألة ولعل لدفع هذا قال بعض أرباب الحواشي أي تعليم طريق السؤال فإن السائل ههنا حمد أولاً ثم أثنى عليه ثم ذكر أن عبادتي ليس إلا له ولا استعانة إلا منه ثم سئل فقدم على سؤاله أموراً يحسن تقديمها عليه أي تكون سبباً لإجابة السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ إشارة إلى أول السورة إلى اهدنا الخ لكن ما نقلناه عن الشيخين لا يلائمه فتأمل[1].

قوله: (**لاشتمالها**) أي السورة (**عليها**) أي المسألة اشتمال الكل على الجزء أو الكلي على الجزئي ولو كان المعنى لاشتمال السورة على كيفية تعليمها وكان إشارة إلى السورة من أولها إلى آخرها لكان أمر الاشتمال مشكلاً.

قوله: (**والصلاة**) بالجر أي سورة الصلاة أو بالنصب عطفاً على السورة إن قيل إن لفظ الصلاة اسم لها بانفرادها قوله (**لوجوب قراءتها**) أي لفرض قراءتها كما هو مذهب الشافعي قوله (**واستحبابها فيها**) وهو مذهب الحنفية إذ المراد بالاستحباب ما ليس بفرض فيتناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقرينة المقابلة قيل أي في الصلاة كما هو عند الحنفية فإن المستحب والمندوب قد يجعل عندهم متناولاً للواجب والسنة والمستحب المتعارف وعبارة المدارك أحسن من هذه وهي أنها تكون واجبة أو فريضة انتهى. أو المعنى لوجوب قراءتها أي في كل الصلاة عند الشافعي وفي الأوليين عند أبي حنيفة واستحبابها في الركعتين الأخريين عند أبي حنيفة فقط بخلاف سائر السور إذ لا وجوب فيها ولا استحباب كذا قيل واستعمل الوجوب في معنييه ولا يجوز إرادة المعنيين بلفظ الوجوب معاً إما عند الشافعي فلأنه بمعنى الفرض فقط وإما عند الحنفية فلأنه بالمعنى المشهور ولك أن تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة في كل نوع كما ذكره الإمام ابن الهمام ولا محذور ح أيضاً لأنه من قبيل ذكر العام وإرادة ما تحته من النوعين كذا قيل ولا يخفى أن هذا لا يتمشى على مذهب المصنف فهو توجيه بما لا يرضي قائله لكن المص له أن يجمع بين معنيي المشترك وهذا تكلف يستغني عنه بما ذكرنا أولاً على أن الاستحباب المصطلح لا يصلح أن يكون وجهاً للإطلاق والتسمية.

قوله: (**والشافية والشفاء**) والشفاء أبلغ من الشافية والحديث الشريف يدل على صحة

قوله: لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها إشارة إلى المذهبين فإن الشافعي رحمه الله قال بوجوب قراءتها في الصلاة وأبا حنيفة باستحبابها فلكون قراءتها في الصلاة سبباً لأجزائها أو لفضيلتها كان للصلاة مزيد اختصاص بها فلذا سميت سورة الصلاة بالإضافة المنبئة من الاختصاص الكامل.

---

(١) وجهه أن الظاهر منه أن هذه السورة فيها تعليم كيفية الحمد وكيفية التعظيم وكيفية التمجيد والسؤال على حالهما لا أن الحمد وغيره طريق السؤال.

إطلاق الشفاء عليها والقرآن يدل عليه أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً فإذا صح إطلاق الشفاء صح إطلاق الشافية بطريق الأولى **(لقوله عليه الصلاة والسلام هي شفاء لكل داء)** أي داء حسي إذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان صفي وكذا شفاء لكل داء معنوي لاشتمالها ما هو شفاء من الحكمتين.

قوله: (والسبع المثاني) منصوب عطفاً على السورة أي ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم بسبع المثاني.

قوله: (لأنها سبع آيات) علة لتسميتها سبعاً.

قوله: (بالاتفاق) أي باتفاق الأكثرين المعتد بهم فخلاف غيرهم لا يعتد به ذكر في التيسير أنها ثماني آيات[1] عند الحسن البصري وست آيات في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم أنها تسع آيات لكنها لا يعبأ به لمخالفة اتفاق القراء والأئمة الحنفية والشافعية.

قوله: (إلا أن منهم من عد التسمية دون أنعمت عليهم) أي من القراء والأئمة من عد التسمية آية دون أنعمت أي دون ﴿**صراط الذين أنعمت عليهم**﴾ [الفاتحة: ٨] لوضوح أن الصلة بدون الموصول والمضاف إليه بدون المضاف لا يكون آية ومع هذه لا يكون مثل هذا الإيجاز مستحسناً وهذا صدر من الزمخشري وتبعه المصنف.

قوله: (ومنهم من عكس) أي عد ﴿**صراط الذين أنعمت عليهم**﴾ [الفاتحة: ٧] آية

قوله: إلا أن منهم من عد التسمية دون أنعمت عليهم ومنهم من عكس لا يتوهم منه أن ﴿أنعمت عليهم﴾ آية لأنه ليس بآية اتفاقاً فالمراد أنه آية مع ﴿صراط الذين﴾ [الفاتحة: ٧] لأن الصلة بدون الموصول لا تعد آية فإذا عدت التسمية آية من الفاتحة يكون ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] آية ثانية و ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ٣] ثالثة و ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] رابعة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] خامسة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] سادسة و﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] سابعة وإذا لم تعد التسمية آية يكون ﴿بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١، ٢] آية أولى و ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ٣] آية ثانية و ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] ثالثة و ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] رابعة و ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] خامسة و ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] سادسة و ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] سابعة وفي المرشد إن وقفت على أنعمت عليهم كان آخر آية على مذهب أهل المدينة والبصرة وهو جائز وليس بحسن لأن غير مجروراً متعلق به على الوصفية أو البدلية ومنصوباً على الحالية أو الاستثنائية وجوازه إنما يكون بالخبر المروي فإنه ﷺ كان يقف عند آواخر الآيات وهذه آخر آية عند من ذكر فهذا وجه جوازه قال الطيبي رحمه الله القول الأول وهو عد التسمية آية دون أنعمت عليهم أولى من عكسه لأن أنعمت عليهم لا يناسب وزانه وزان فواصل

---

(١) وعن عمرو بن عبيد أنه جعل ﴿إياك نعبد﴾ آية وهي على عدة ثمان آيات لكنها شاذ صرح به الثقات كذا قاله خسرو.

دون التسمية وإن جعلها جزءاً من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشأ من ذهب إلى أنها ثمان آيات جمعاً للقولين والمصنف أشار إلى رده بأنه على الاختلاف لا على الاتفاق.

قوله: (وتثنى في الصلاة) شروع في بيان وجه التسمية بالمثاني أي ولأنها تثنى أي تتكرر في الصلاة وهذا أولى مما في الكشاف من قوله تثنى في كل ركعة قيل وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لأنها مؤولة بأن في بمعنى مع أي تكرر مع كل ركعة ولا يخفى أنه لا يدفع الإشكال وبأنه مجاز تسمية للكل باسم الجزء والداعي إلى المجاز التنبيه على أن الصلاة مع اشتمالها على أركان فعلة واحدة كركعة أو تثنى مجازاً تسمية للمطلق باسم المقيد أي تذكر وتقرأ أو الظرف مستقر لا لغو أي تثنى كائنة نفسها في كل ركعة أو واقعة في كل ركعة أو لفظة في ههنا[1] كما في قولهم هذا مستعمل في وضع اللغة لكذا بمعنى أنه مستعمل بحسبه وباعتباره فالمعنى تثنى في الصلاة بحسب كل ركعة وباعتباره كذا قيل ولا يخفى ما فيه كما أوضحه بعض أرباب الحواشي ويحتمل أن يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن أن يكون موقعاً للتكرار فيخرج الركعة الأولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر العام على بعض أفراده بقرينة العادة فلا محذور أصلاً[2] إذ هو حقيقة في الباقي مطلقاً على ما اختاره شمس الأئمة نقله صاحب المرآة ولهذه التكلفات عدل عنه إلى ما هو صريح في المراد بحيث لا يرد عليه الإيراد ولا يخفى أن إطلاق السبع المثاني على هذا الوجه يلزم أن يحدث بعد النزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول.

قوله: (والإنزال) أي وتثنى في الإنزال قبل تثني المقدر هنا بمعنى ثنيت عبر به حكاية

السورة ولما روى محيي السنة عن ابن جريج أخبرني أبي عن سعيد بن جبير ولقد ﴿آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] هي أم القرآن قال أبي وقرأها على سعيد بن جبير حتى ختمها ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة قال سعيد قرأها عليّ بن عباس كما قراءتها عليك ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة (ابن تمجيد).

قوله: ويثنى في الصلاة وفي الكشاف لأنها تثنى في كل ركعة ويرد عليه أنها لا تثنى في كل ركعة فتأويله إما بالحمل على المجاز بأن يعبر عن الكل بجزئه أو يراد أنها تتكرر في كل ركعة بالقياس إلى ركعة أخرى والتأويل بأن المراد بيان محل التكرير بمعنى أنها تكرر في الصلاة باعتبار ركعة ركعة لا باعتبار ركن ركن ولا ركعتين ركعتين بعيد خفي الأخذ من العبارة على أن المقصود بيان وجه تسمية الفاتحة بالمثاني وإذا كان المراد بيان محل التكرير يكون المعنى هكذا ويسمى الفاتحة بالمثاني لكون محل التكرير ركعة وهذا لا معنى له إلا أن يقال أصل المقصود بيان وجه التسمية وذلك المعنى الآخر مفاد في ضمنه بطريق الإدماج ولو قال في كل صلاة لفات هذا المعنى المدمج إليه وعلله الزمخشري رحمه الله تعالى في الفائق بأنها تثنى في قومات الصلاة فوجهه أيضاً ما ذكر وينبغي أن يحمل الصلاة على الأكثر لئلا يرد عليه التنفل بركعة واحدة عند من يجوزه وأما صلاة الجنازة فلا تسمى ركعة.

---

(١) ولو حمل كلمة في ههنا كما في قولهم الحرف يدل على معنى في غيره لكان أوضح في الجواب.
(٢) رد على غني وزاده فإنه اعترض بأنه مجاز.

عن الحال الماضية أو يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبناً وماءً بارداً ولا يخفى أن تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني إنما يستفاد من قوله: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس إلا بعدها فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي انتهى[1] هذا إنما يتم لو تعين إرادة الفاتحة من المثاني والمص بين هناك وجوهاً أخر على أن قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني إنما يستفاد الخ ضعيف فالاستفادة المذكورة على إطلاقه غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وأنت تعلم أن التسمية أو ظهورها متأخرة عن تثنيتها في الصلاة وعن تكرار النزول لأن أحدهما وجه التسمية ولا ريب في تقديم وجه التسمية على التسمية كما في سائر الأسامي فلا وجه لما قال البعض من أن التسمية مقدمة على تثنيتها ثم بني عليه كون الإنزال وتكراره مستقبلاً كما وقع صريحاً في كلام بعض المتأخرين فالشجرة تنبىء عن الثمرة وأحسن ما قيل هنا إن المقدر صيغة الماضي أي ثنيت كما أن الأحسن كون تسمى بمعنى سميت كما وقع في بعض العبارة في مثل هذا وأشار إليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثاني وكذا في سائر المواضع فإن المص حاك عن التسمية الماضية فالأولى إما تسميتها فكذا أو سميت لكن التسمية لكونها أمراً مستمراً عبر بالمستقبل تنبيهاً على ذلك.

قوله: (إن صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح أنها مكية) أي أن صحة تكرار نزولها مشكوك فيها إذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجزم بكونه وجهاً للتسمية أيضاً لأنه فرعها ولهذا أخره وضعفه فلما كان كون الشك في التكرار يحتمل أن يكون النزول في المدينة فقط كما هو قول مجاهد أو في المكة قال رحمه الله تعالى وقد صح أنها مكية الخ رد القول مجاهد إذ يلزم منه أن النبي ﷺ حين كان في المكة يصلي بغير الفاتحة ولا يرضى به للعقول السالمة حتى نقل عن الحسين بن الفضيل أن لكل عالم هفوة فهذا هفوة مجاهد فإنه تفرد به والعلماء على خلافه وقيل نزل بعضها في المدينة انتهى ويرد عليه ما يرد على مجاهد مع أن ذلك البعض الذي نزل مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بأنه لا يتكرر نزولها قرآناً والنزول وحياً متلواً لا يستلزم القرآنية يرد عليه أن قوله تعالى:

قوله: وقد صح أنها مكية وفي هذه المسألة ثلاثة أقاويل الأول إنها مكية والثاني إنها مدنية والثالث إنها مكية ومدنية والأصح إنها مكية لأنها لأن سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله عز وجل ولقد ﴿آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] والمراد به سورة الفاتحة أقول فيه نظر فإن كون هذا مكيالاً يستلزم أن تكون الفاتحة مكية لجواز أن يكون نزوله عند عود رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى مكة ثانياً بعد ما نزلت الفاتحة في المدينة اللهم إلا أن يقال ما نزل في أسفاره ينسب إلى وطنه الذي منه سافر صلى الله تعالى عليه وسلم.

قوله: من الفاتحة خبر والمبتدأ بسم الله الرحمن الرحيم باعتبار اللفظ أي هذا اللفظ أو هذا الكلام من الفاتحة.

---

(١) وقد اعترف به هذا القائل في قول آخر مثلا سيالكوتي.

﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] يقتضي أن يتلو القرآن في الصلاة ولا يكتفي بغيره وإن كان وحياً متلوا على أن ثبوت وحي متلو غير القرآن غير معلوم في الشرع ومجرد تجويز العقل غير كافٍ بل يؤدي إلى مفسدة والوحي الذي بإشارات الملك كقوله عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي» الحديث لا يعد وحياً متلواً ولو سلم فلا يكتفي به في الصلاة لما ذكرنا وأعان الموجه بعض المحشين فإنه لا بعد فيه فإنه لا بد من التزام ذلك لمن قال نزولها مرتين وألا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم باطل بالإجماع انتهى وأنت تعلم ما في الالتزام المذكور من النظر قوله وألا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين غير تام ألا يرى أن الفاضل الخيالي أجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلاث مائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح اشتراط الكتاب في الرسول بأنه يمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة انتهى فلما لم يكن الكتب المتقدمة متعددة زائدة على القدر المذكور بتكرر النزول فعدم كون الفاتحة سورتين بتكرر النزول أولى إذ القياس على الآيات المذكورة في سورة الرحمن قياس مع الفارق[1] فإن كل واحد منها مسوقة لمعنى مغاير للمعنى المراد من السابق واللاحق كما لا يخفى على الناظرين في تفسير المص هناك وكذا الكلام في سورة المرسلات وأما سورة الفاتحة فلعل الحكمة في نزولها ثانياً مع كون المراد باقياً إظهار تعظيمها والترغيب على مداومة قراءتها في عموم الأوقات لاسيما في الصلاة والمكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أو بالمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أو سفر من الأسفار وهذا أشهر الأقوال والقول الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل بالأسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني والثالث ما وقع خطاباً لأهل مكة مكي والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة كذا نقل عن الإتقان والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المعاني أن الأول أعم منهما مطلقاً والثاني والثالث أخص منه مطلقاً وبين الثالث والثاني عموم من وجه وفي المعنى الثالث أيضاً يثبت الواسطة لكن بغير الوجه المذكور في الثاني.

قوله: (لقوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾) [الحجر: ٨٧] لما في الصحيح البخاري عن أبي سعيد المعلى أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم أوتيته وبما فيه» ولما فسر النبي عليه السلام السبع المثاني بسورة الفاتحة علم أن المراد به في الآية المذكورة هي السورة الفاتحة قوله: **(هو)** أي قوله تعالى المذكور.

قوله: (مكي بالنص) أي بالأثر على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع كما في الإتقان وقد تأيد ذلك بأن كون الفاتحة مكية مذهب عليّ وابن عباس وقتادة وأبيّ بن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت كونها

---

(١) على أنه توقيفي وما تكرر في السورتين بعد آيات بطريق السمع ولا كذلك الفاتحة.

مكية بهذه المؤيدات لا وجه لما قيل من أن هذا معارض بما روى النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السبع المثاني هي السبع الطوال أعني السور من أوائل البقرة إلى آخر الأعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري فإن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع أما أولاً فلأن الموقوف وإن كان في حكم المرفوع لا يقاوم المرفوع وأما ثانياً فلأن رواية البخاري أرجح وأما ثالثاً فلأن كون المراد به سورة الفاتحة مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد أن يكون مجمعاً عليه فكيف يدعي المعارضة ولذا مرض المصنف في تفسير هذه الآية ما سوى هذا الاحتمال وأما القول بأن مجرد كون الآية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة إلى المدينة فمدفوع بأن المراد هنا كما سبق أشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في التيسير من أن سورة البقرة مدنية إلا آية منها نزلت يوم النحر في منى في حجة الوداع فبناء على الاصطلاح الغير المشهور وهو أن يكون المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما واسطة بينهما وتجويز كون آتيناك في الآية الكريمة من قبيل ونادى أصحاب الجنة احتمال عقلي لا عن دليل فلا يعبأ به نعم ثبوت كون الفاتحة مكية بهذه المؤيدات لا ينافي نزولها مرة أخرى في المدينة لكن لا بد من بيانه بالدليل ولم يثبت عند المصنف ولذا لم يرض به وغرضه بهذا الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لا نزولها مرة أخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوته فالمراد به الأثر كما مر[1] فما قاله بعض الأفاضل من أن المراد به أن ما قبله وما بعده إلى آخر السورة أي سورة الحجر في حق أهل مكة ضعيف إما أولاً فلأنه استدلال بالمعقول المستنبط من المنقول ومثل هذا لا يعد نصاً واستوضح ببرهان التمانع المقتبس من مشكاة أنوار قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [الأنبياء: ٢٢] الآية وإما ثانياً فلأن قوله إن ما قبله وما بعده في حق أهل مكة لو سلم كونه في حق أهل مكة لا يستلزم كون الآية مكية كما مر توضيحه وتجويز كون مبنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدي إلى تخليط الاصطلاحات في التقريرات والتحريرات وبعد تبين أن مراده بالمكي والمدني على الاصطلاح المشهور لا وجه لحمل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور.

قوله تعالى: بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾

قوله: (هي من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي) أي جزء منها وإن اختلف في أنها آية تامة وبعض آية وما

(١) أشار إلى أن المراد بالنص ليس ما هو مصطلح أهل الأصول بل بمعنى الدليل قال صاحب المرقاة وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة أيضاً حينئذٍ بالنسبة إلى الحال ويطلق أيضاً على لفظ القرآن والحديث.

ثبت في الكتب الفقهية فهو أن البسملة جزء من كل سورة في أصح قوليه وإنما لم يتعرض لذلك لأن الدليل المذكور إنما يثبت جزئيتها من الفاتحة قيل وجزئيتها من غيرها إنما ثبت بالقياس عليها إذ الفرق تحكم انتهى فح يثبت التعرض في الجملة قيل وفيه أقوال عشرة الأول أنها ليست آية من السورة أصلاً الثاني أنها آية من جميعها غير براءة الثالث أنها آية من الفاتحة دون غيرها الرابع أنها بعض آية منها فقط الخامس أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤوس السور تيمناً وللفصل بينها وهذا وإن ارتضاه متأخرو الحنفية لا نظير له إذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض منها السادس أنه يجوز جعلها آية منها وجعلها ليست منها بناء على أنها أنزلت بعضاً[١] منها مرة ولم تنزل أخرى لتكرر النزول استقلالاً أو لمدارسة جبرائيل عليه السلام في كل عام وهكذا سائر القرآن وهو المشار إليه في حديث أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ وهذا أقربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرره في درسه ويدفع به الاعتراض بأن القرآن قطعي التواتر فكيف يصح إثباتها أو نفيها بدونه وقد نقله[٢] القراء كأبي شامة وغيره وأطنب في تحسينه السيوطي في حواشيه[٣] فإن قلت هذا لو سلم فجائز على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وأيضاً لم يعهد في وجوه القراءات اختلاف في الآيات بل في الحروف وهيأتها ووقع في بعض حروف المعاني وهذا سر التعبير عن القراآت بالأحرف في الحديث وتقليلها واندفع به الاعتراض بأنه قرىء بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما عدا الأداء فكيف يصح تركها قلت هذا غير وارد فإنه يجوز ترجيح أحد المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبته مع تواتره كما في وجوه القراآت السبعة وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله والسابع أنها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد والثامن أنها آية من سورة الفاتحة وجزء آية من السور والتاسع عكسه والعاشر أنها آية فذة أي منفردة وإن أنزلت مراراً وعلى هذا اختلف الآراء وبنوا عليها فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائي يعتقدون أن البسملة آية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وأبو عمرو يرونها آية من الأول وحمزة يراها آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبري والمص سكت عن سائر السور فلا ينافيه أن قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا إلى أنها آية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها آية وبعض آية انتهى وما اعترض به بأن ما ذكره متأخرو الحنفية أنه لا نظير له إذ ليس لنا قرآن الخ فمدفوع بأنه لما كانت نازلة للفصل بين

---

(١) لعل العبارة أنها أنزلت مراراً منها وأخرى لا فاسم.

(٢) أي ما نقل عن ابن حجر.

(٣) فيقول إثباتها ونفيها حينئذٍ متواتران وفيه بعد بعيد إذ حينئذٍ يلزم حمل القواطع على المعاني المتناقضة وهو غير صحيح قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحداً إلا امرأتك﴾ الآية لأن القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة انتهى ولا ريب في كون التواتر من القواطع فكيف يقال إن التواتر وقع على النفي والإثبات وليت شعري كيف يتجاسر أحد على مثل هذه المغلطة المؤدية إلى المفسدة بل تؤدي عند التأمل إلى الأمر باعتقاد النقيضين فإنهما إذا كانا متواترين يجب اعتقادهما لثبوت قرآنيته وعدم قرآنيته بالتواتر وهو مما يفيد اليقين ودليل أكثر أحكام الدين.

السور فكيف يكون بعضاً منها وأما عدم كونها سورة فلكون السورة أقلها ثلاث آيات فما المانع أن يكون قرآن ليس سورة ولا بعض سورة إذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] وما نقل عنه قدس سره من قوله وأما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة أو كونها آية لا في كونها من القرآن في أوائل السورة إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم انتهى. مخالف لما قاله صاحب المرآة من أن المالكية ينفون بقرآنيتها وأما الحنفية فالمشهور عن قدمائهم أنها ليست بقرآن إلا أن متأخريهم ذهبوا إلى أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنها آية فذة من القرآن حتى قال في متنه وقوة الشبهة في البسملة في أوائل السور تمنع الإكفار عن الطرفين ولو كان ما ذكره السيد السند يخشى الكفر على المنكر ولا أعلم من ذهب إليه وأما الإشكال بأن التسمية في سورة النمل من القرآن وفاقاً ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في أن ما في أوائل السور من القرآن أم لا فإن الآية من القرآن أو بعض الآية إذا كتبت في موضع آخر من المصحف أو قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فضعيف جداً إذ لم يذهب أحد إلى أن ما في أوائل السور بعينها في سورة النمل وكيف لا إن ما في سورة النمل منقول متواتراً ومنكرها كافر وفاقاً ومنكر ما في أوائل السور غير كافر اتفاقاً واختلف الأئمة في نزولها فمنهم من اثبته كالشافعي ومنهم من انكره كالإمام مالك والقياس على تكرار ﴿فبأي الآء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] واه سخيف فإنه متواتر تكراره بخلاف البسملة والغلط من اشتباه اتحاد اللفظ حتى قال المتوهم فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل ما تقول فيما وقع في أوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وغرابته لا تخفى على ذوي النهى إذ لقائل أن يقول إن ما وقع في أوائل سورة نزلت بعد سورة النمل كما وقع في أوائل سورة نزلت قبل سورة النمل إذ لا قائل بالفصل والعجب أن أول كلامه جواب عن آخره ولم يدر ما أورده وما هو جوابه.

قوله: **(وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام)** قالوا إنها ليست من القرآن سوى البسملة في سورة النمل وروي عن مالك لا ينبغي أن يقرأ في الصلاة لا سراً ولا جهراً.

قوله: **(وفقهاؤها)** أي المدينة والبصرة والشام وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف واعترض البلقيني بأنه يقتضي اتفاق أهل المدينة عليه وليس كذلك فإن جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهري وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها فكان المصنف قصد دفع ذلك وقال وفقهاؤهما بالتثنية على ما في أكثر النسخ رجوعاً إلى البصرة والشام فقط لكن يرد على ما في بعض النسخ من صيغة الجمع ما يرد على ما في الكشاف والتفصي عنه أن الجمع بناء على أكثر فقهاء المدينة ينكرون قرآنيتها وأسند المخالفة إليهم إذ القول الأول مختار المصنف.

قوله: **(ومالك)** وهو من فقهاء المدينة (و) كذا **(الأوزاعي)** وللتنبيه على إنافتهما وعلو قدرهما أفرد ذكرهما والأوزاعي هو الإمام عبد الرحمن الشامي منسوب إلى الأوزاع وهي

قبيلة من همدان ولكونه علماً لم يغير في النسبة من الجمع إلى الواحد وأوزاع في الأصل جماعة مختلفة من الناس قوله **(ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة)** أي لم يصرح **(فيه)** أي في شأن البسملة **(بشيء)** من الإثبات والنفي من كونها من السورة أم لا فعلم أن مراده من فقهاء الكوفة ما عدا أبا حنيفة ويؤيد ما قلنا آنفاً من أن مراده بفقهاء المدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهائها بالجمع قيل فيه رد على العلامة حيث جزم بأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن تكون التسمية قرآناً إذ لا يتجه الجزم على تقدير عدم تنصيصه انتهى والظاهر من كلام المص الظن[1] في أن التسمية ليست من السورة أي من سورة الفاتحة عنده دون كونها من القرآن فيوافق كلام المص كلام العلامة حيث أثبت قرآنيته ونفى كونها من السورة ثم أيد المص هذا بقوله وسئل محمد فإن السؤال والجواب يؤيدان أن النص من الإمام أبي حنيفة لم يتحقق وأن البسملة من القرآن عنده إذ هو من تلاميذ الإمام والظاهر أنه نقله منه حتى نقل أن قولهما في كل مسألة مروي عنه أيضاً كما في البحر في بحث تكبير التشريق وأيضاً قيل ومن عادته أن ما يقوله من غير نسبة إلى نفسه وإلى أبي يوسف فهو قول أبي حنيفة وصرح الزاهدي في باب سجود السهو بأنه يلزم السهو بتركها كما في البحر فالصحيح ما جنح إليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولو لم تكن من القرآن لمنع قراءتها في الصلاة كما منع الإمام مالك بل روى وجوبها في كل ركعة كما صحح الزاهدي في شرحه والقنية وتبعه ابن وهبان ولو كان ضعيفاً كما في البحر كذا في الشرنبلالي وبالجملة لا خلاف في سنية قراءتها وأما قراءة آمين فيها مع عدم كونه قرآناً فثابت بالخبر الشريف كما رواه المص هناك فلا إشكال به فقد بان من هذا التقرير أن القول بأن عبارة المص يشمل القولين ليس بتام.

قوله: (فظن أنها ليست[2] من السورة عنده) الفاء للسببية فإن عدم النص سبب الظن المذكور في الجملة إذ الأصل في الحكم عدمه حتى يتبين ثبوته فإذا لم ينص بشيء فظن أنه أبقاها على أصلها الذي هو عدم كونها من السورة أولى من الظن بخلافه مع كونها مكتوبة في أوائلها للفصل بين السور والأشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة

قوله: فظن أنها ليست من السورة عنده وهذا الظن يستلزم الظن بأنها ليست من القرآن عنده لأن القرآن مفصل سوراً وسورة آيات فظهر منه قول محمد بن الحسن له وبهذا ينحل ما عسى أن يقال إنه لا يلزم من كون ما بين الدفتين كلام الله أن تكون البسملة جزءاً من الفاتحة لجواز أن يكون آية فردة أنزلت للفصل والتبرك فلا يكون لقول محمد بن الحسن دخل في هذا الخلاف وبما ذكرنا من معنى الاستلزام يكون قول محمد مثبتاً لقول من ذهب أنها من الفاتحة مقابلاً للقول بأنها ليست منها فإن الاختلاف في أن التسمية جزء من السورة أم لا عين الاختلاف في أنها هل هي من القرآن أم لا.

---

(١) أي مراد المص بقوله فظن.

(٢) أي من سورة الفاتحة كما هو الظاهر إذ الكلام فيها فاللام للعهد أو من كل سورة فاللام للاستغراق.

وكراهة قراءتها في أول السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور فالظن المذكور بملاحظة ما ذكرنا ومراده أن عدم النص له مدخل في ذلك لا أنه مستقل فيه فالفاء في فظن للسببية وحملها على التفريع خلاف مذاق الكلام قال المحقق في شرح التلخيص وأما قوله تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة﴾ [إبراهيم: ٣١] فلأن الشرط لا يلزم أن يكون علة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً على شيء آخر نحو إن توضأت صحت صلواتك انتهى ولا ريب في مدخلية عدم النص في ذلك الظن ألا يرى أنهم كثيراً ما ينفون الحكم بعدم النقل ويقولون لو كان كذا النقل إلينا لكن لم ينقل فلا يكون كذا ولعل هذا مراد من قال إن عدم تنصيصه بشيء منهما مع كونه من أهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولأرباب الحواشي مقالات في حله يتعجب منه الناظرون ويتحير منه الماهرون فإن منهم من تمسك بمفهوم المخالفة بأنه مذهب المص ومعتبر في عبارات المصنفين مع أنه مختص بالألفاظ ولا كلام من الإمام هنا قوله ولم ينص حكاية سكوته عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والجرح والإجماع السكوتي حاله كذا ومنهم من جعل فظن مرفوعاً خبراً عن أن في قوله إنها ليست من السورة وقد مر البيان أن عدم نص الإمام في كونها جزءاً من الفاتحة ولا في سائر السور لا في قرآنيتها فلا إشكال أصلاً بل لا نعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرآنيتها مع قول الإمام محمد ما بين الدفتين كلام الله[1].

قوله: (وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى) الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شيء ودفتا المصحف جانبا جلده المشتمل عليه والمعنى ما بين دفتي المصحف على أن اللام للعهد لشهرته بين الأنام أو عوض عن المضاف إليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالأم وما يستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظي المؤلف من السور والآيات قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الإضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد هذا وفهم منه كونه قرآناً قيل له لمَ تسرّ بها ولم يجب إشارة إلى أنه أمر تعبدي لا ينبغي الخوض فيه كما قيل أو لقوة الشبهة في قرآنيتها في أوائل السورة أو ليعلم أنها ليست بآية من أول الفاتحة فإن المتعين في حق الإمام الجهر بالفاتحة والسورة في الأوليين دون الأخريين وما سوى الفاتحة والسورة لم يجهر بها تفرقة بين ما ثبت قرآنيته قطعاً ويكفر جاحده جزماً وبين ما ثبت الشبهة القوية في قرآنيتها من الأئمة تأويلاً وهذا أولى مما قيل إنها ألحقت بالأذكار والأصل فيها استحباب الأسرار فإنه يورث دهشة لأولي الأبصار.

---

(١) والإجماع يتوقف على مجتهد عصره فلو سلم اتفاق فقهاء الكوفة ما سوى الإمام فاختلاف قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها مانع من الإجماع فالتصدي لهذا البحث ضعيف جداً.

قوله: (لنا أحاديث كثيرة) الأحاديث جمع حديث على خلاف القياس وقيل جمع أحدوثة وهنا المعنى على الأول فلا تكون جمع أحدوثة[1] قوله **(منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم)** اعترض عليه بأنه موقوف على أبي هريرة رضي الله تعالى عنه كما روي عن أبي بكر الحنفي وللمصنف أن يجيب بأنه وإن صح الوقف لكنه قد تقررت مرفوعيته بطريق آخر كما نقله الإمام الواحدي وغيره من أهل الحديث أخبرنا أبو عبد الله إلى أن قال عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث ولو سلم موقوفيته لكنه في حكم المرفوع فإن ما لا يعرف بالرأي ويتوقف على السماع في حكم المرفوع كما ثبت في أصول الحديث وهنا كذلك واعترض أيضاً بأنه في سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان فيكون الحديث ضعيفاً وأجيب بأن هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز أن يكون لضعف حفظ الراوي مع كونه من أهل الصدق والديانة وقد صرحوا بأن مثله إذا جاء من وجه آخر زال ذلك الضعف وقد انجبر هذا برواية الثعلبي بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] الآية قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فأين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض أيضاً بأنه معارض بما روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فإذا قال عبدي الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي» الحديث وأجيب أيضاً بأن في سنده العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش أيضاً بأنه خبر الواحد والمسألة مما يطلب به اليقين وهذه الشبهة قوية إذ القرآن إنما ثبت بالتواتر كما هو المشهور وفي المرقاة وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالقراءة الشاذة مطلقاً لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره انتهى فمذهب الشافعي أن التواتر شرط في القرآنية ولو لم يتصد أئمتنا للاعتراضات المذكورة واكتفوا به لكان أولى وأقل مؤنة والعجب من القرطبي أنه قال المسألة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة وهذا اجتراء عظيم على من هو في منصب جسيم وأما الجواب بأن المتواتر كونه منزلاً من عند الله للإعجاز بنوعه وقرآنيته وأما كونه جزءاً منه في بعض معين فليس بمتواتر وإلا لم يسمع الاختلاف فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جداً[2] إذ الإعجاز بنوعه إنما يتحقق لجزء معين

قوله: لنا أحاديث وإنما قال لنا لأنه رحمه الله شافعي المذهب وهذه الأحاديث من أدلة الأئمة الشافعية في هذه المسألة.

---

(١) لأن الاحدوثة ما يتحدث به الناس وهذا ليس بمراد هنا.

(٢) وفي هذا البحث كلام يعرف بالتأمل.

مقداراً قصر سورة فإذا لم يشترط التواتر في جزء معين اشكل الأمر جداً فإنه يستلزم عدم كون نوعه متواتراً إذ لا وجود له إلا في ضمن جزء معين والقول بأنه شرط في بعض معين دون بعض فمع عدم انفهامه من كلامه يلزمه منه الترجيح بلا مرجح والجهالة في ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة إلا بأن يقال التواتر في كل جزء منه شرط ثم قال إن الأحاديث تدل على أن البسملة آية من الفاتحة وهي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونه قرآناً والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافاً لأبي بكر الباقلاني حيث قال لا يكتفي هنا بالظن وشنع على الشافعية وقال كيف يثبت القرآن بالظن وأنكر عليه الغزالي وأقام الدليل على الاكتفاء بالظن فيما نحن فيه كحديث كان النبي عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم والقاضي معترف بهذا ويتأول على أنها كانت تنزل ولم تكن قرآناً وليس كل منزل قرآناً قال الغزالي ما من منصف إلا ويستبرد هذا التأويل ويضعفه انتهى مراد القاضي أبي بكر أنها كانت تنزل وثبت نزولها بخبر الآحاد ولم تكن قرآناً إذ القرآنية تثبت بالتواتر وهو لم يوجد في البسملة وليس كل منزل قرآناً بل المنزل المتواتر قرآن وقوله لا يكتفي هنا بالظن قرينة كنار على علم على ما ذكرنا ما من منصف إلا ويستصوب هذا التأويل فإن هذا هو الأحرى بشأن أنوار التنزيل وأما قوله وإلا لم يسمع الاختلاف فيه فجوابه أن القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الإداء كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواترة وما هو من قبيل الأداء لا يشترط فيه التواتر وأما الاختلاف الذي لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القرآن واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين كذا في المرآة والبسملة من قبيل الجوهر فالتواتر شرط فيها وقيل أقول هذه مسألة أصولية اختلف فيها وحاصلها أنه هل يكفي فيما تحن فيه الظن لأن التواتر إنما يشترط فيما يثبت قرآناً على سبيل القطع كغيرها من القرآن فأما ما يثبت قرآناً على سبيل الحكم فيكفي فيه الظن كما مر عن الغزالي ومعنى كونه على سبيل الحكم أن له حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الأصح عند الشافعية وذهب الحنفية إلى أن كل ما يسمى قرآناً لا بد فيه من القطع في نفسه وفي محله كما في سورة النمل وما بين السور ليس كذلك فحيث انتفى ذلك انتفى القرآنية والشافعية يختلفون في هذه المسألة فمن ذهب إلى المنع على الأصح عندهم ومن ذهب إلى التسليم شرع لثبوت موجبه لأن إثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وإنما لم يتواتر تسميتها قرآناً وآية بالنقل عنه عليه السلام إذ لو تواتر كفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه إذ لا يلزم من انتفاء تحققه انتفاؤه وهو المدعي لهم انتهى وفيه اضطراب أما أولاً فلأنه ما معنى ما ثبت له قرآناً على سبيل الحكيم ولم يكن قرآناً على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي إن التواتر شرط في القرآن وتقسيم القرآن إلى قسمين مما يتحير فيه العقول وينكره الفحول وإن صح عن الشافعي رحمه الله هذا التقسيم فهو محمول على اكفار جاحده كما في غير البسملة وعدم اكفاره كما في البسملة

سوى سورة النمل لا على كونه قطعياً وغير قطعي فإنه مخالف لما نقل عنه فإن عدم اكفار جاحده لا لكونه غير متواتر عنده بل لشبهة قوية للإمام مالك كما تقرر في الأصول وأما ثانياً بأن قوله ووجوب القراءة لا يلائم ذلك إذ وجوب القراءة ثبت بقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾ [المزمل: ٢٠] فكيف يجب أن يفرض قراءة ما لم يثبت قرآنيته قطعاً مع أن دليل الوجوب يقتضي قراءة ما ثبت قرآنيته بالتواتر وأما ثالثاً فلأن الاختلاف المنقول من أئمة الشافعية أن البسملة في أوائل السورة هل هي من القرآن أو لا فيه قولان أو هل هي تكون في أول سورة آية برأسها أو بعض آية فيه قولان قال الإمام الغزالي حمل تردد الشافعي على الأول أصح كما قيل لا أنه هل يكفي فيما نحن فيه الظن وأما رابعاً فلأن قوله وذهب الحنفية إلى قوله فحيث انتفى ذلك انتفى القرآنية مذهب مرجوح عند علمائنا والمختار القرآنية اختارها ائمتنا المتأخرون.

قوله: **(وقول أم سلمة رضي الله تعالى عنها)** من امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين المهملة واللام المفتوحة والميم **(قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الفاتحة وعد** ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ **آية)** قيل وحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه وحديث أم سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وإنما الوارد في طرقه أنه عد البسملة آية وصحح البيهقي بعض طرقه وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن الطحاوي فيه بأنه رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع أنه روى عنه ما يخالفه واجيب بأن له حكم الاتصال بأنه تابعي أدركها وعدم السماع خلاف الأصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وتأويله بأن معناه بفتح القراءة بهذه لأنه علم لها خلاف الظاهر وقد رووا أحاديث كثيرة تؤيده وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل إن علياً رضي الله تعالى عنه كان مبالغاً في الجهر فشدد بنو أمية في المنع منه إبطالاً لآثاره واضطراب رواية أنس رضي الله تعالى عنه فيه لا يبعد أن يكون لخوف بني أمية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح في الجهر حديث يستشهد على فساده وما قيل من أن الخلاف في التسمية بنفي تواترها فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القرآن متواتراً رد بما في النشر من أن هذا الاختلاف كاختلاف القراءة بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراءة في جواز الترك احتياطاً ليحصل الخروج من فرض الصلاة يقيناً انتهى وقد مر الكلام فيه فتذكر ثم تدبر والبعض قال نصرة للحنفية أن مراد الطحاوي هو إن مقتضى حديث الليث[1] أنه كان مقصود أم سلمة بالإفادة كيفية قراءة النبي ﷺ لا كيفية مقروئيته فلا

(١) والمراد بحديث الليث ما خرّج الطحاوي في شرح معالي الآثار وهو ما رواه عن عبد الله بن مليكة عن يعلى أنه سأل أم سلمة عن قراءة النبي ﷺ فقالت كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين فنعتت ذلك بقراءة مفسرة حرفاً حرفاً قالوا إن أم سلمة تعني بذلك وصف قراءة رسول الله ﷺ كسائر القرآن كيف كانت وليس في ذلك دليل أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة غرض حتى يكون دليلاً فلا نسلم أن الظاهر حكاية تلاوة البسملة بخصوصها انتهى قد سبق منا أن مشايخنا لو اكتفوا بالرد بأنه خبر واحد لا يفيد القرآنية فضلاً عن جزئية الفاتحة وإنما يفيد أن قراءتها فضيلة كسائر الأذكار لكان أولى فما الفائدة في اشتغال جرح راوي الحديث والجواب عنه وإثبات العدالة له فتدبر فإن العقل يتحير.

قوله: (**ومن أجلهما**) أي من أجل الروايتين أو الحديثين وفي بعض النسخ (**ومن أجله**) أي من أجل ما ذكر من الحديثين(**اختلف**) أي وقع الاختلاف بين الشافعية (**في أنها آية برأسها**) اختاره بعضها بناء على الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه (**أم بما بعدها**) كما اختاره بعض آخر منها بناء على حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على أنها جزء من الفاتحة كما مر فعمل البعض بالحديث الأول والبعض الآخر بالحديث الثاني لمرجح لاح لهم فإن قيل الحديثان متعارضان فكيف يصح العمل بهما إذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجري فيه النسخ لجهالة التاريخ أجيب بأن أم سلمة فهمت كونها بعض آية من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع أن حديث أم سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما في الإتقان انتهى وما فهم منه أن حديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها يوافق حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ويرد عليه أنه حينئذٍ لا وجه للاختلاف المذكور كما أن المجتهدين تمسكوا بالأحاديث يرى تعارضاً بينها فرجح أحدهم بعضاً منها والآخر رجح بعض الآخر منها والجواب ما أشرنا إليه من أن كل فريق ترجح عنده أحد الحديثين المذكورين فعمل به دون الآخر فلا تعارض حينئذٍ ولما ثبتت جزئية البسملة من سورة الفاتحة والاختلاف فيها ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها أيضاً إذ الاختلاف فيما عداها متفرع على الاختلاف فيها كذا قيل ولا يخفى ما فيه إذا مر التفرع غير

قوله: ومن أجلهما اختلف أي ومن أجل رواية أبي هريرة وقول أم سلمة وقع الاختلاف في أنها آية من الفاتحة برأسها أو بما بعدها فإن من قال إنها آية تامة من الفاتحة تمسك برواية أبي هريرة ومن قال إنها آية بما بعدها أخذ قول أم سلمة وفي هذه المسألة خلاف آخر لم يذكره المصنف رحمه الله لعدم اعتداده به وهو أنها بعد ما ثبت أنها من القرآن هل هي آية فردة أنزلت للفصل والتبرك وليست جزءاً من السور كما هو مذهب المتأخرين من الحنفية أم هي جزء منها ولا خلاف في أن ما في سورة النمل بعض آية منها أقول عندي في هذا المقام شبهة وهي أن البسملة في سورة النمل من القرآن اتفاقاً ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في أن ما في أوائل السور من القرآن أم لا فإن الآية من القرآن أو بعض الآية إذا كتبت في موضع آخر من المصحف أو قرئت لا تخرج عن كونها من القرآن فكذا هذا فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في التنزول على سورة النمل. قلت ما تقول فيما وقع في أوائل سور نزلت بعد سورة النمل فهذا كتكرر. ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ [الرحمن: ١٣] وكتكرر ألفاظ كلام من قصة واحدة في سورة بعد ذكرها بعينها في سورة أخرى فأقول الحق أن الخلاف إنما هو في كون البسملة آية من كل سورة لا في كونها من القرآن في أوائل السورة إذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم كذا ذكره الفاضل مولانا عضد الدين في نبوات المواقف.

مسلم إذ فيه أقوال كثيرة كما مر بيانه فالأولى أن يقال إن المص بين ما هو المختار عنده من الأقوال المنقولة عن الشافعي وهو أن البسملة جزء من الفاتحة ولم يتعرض فيما عداها لكثرة الاختلاف فيها وبيانه أنه يؤدي إلى طول الكلام ويكل عنده أي ويضعف الإفهام فلا يقال هنا لا قائل بالفصل فإذا ثبتت الجزئية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيما عداها.

قوله: (والإجماع) أي لنا ثانياً في إثبات كونها من القرآن الإجماع القولي والفعلي وإلى الأول أشار بقوله **(على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى)** وأشار إلى الثاني بقوله **(والوفاق على إثباتها)** الخ ولما كان مطلوب المص إثبات جزئيتها من الفاتحة ورد مذهب المخالفين أعني عدم كونها من القرآن كما ذهب إليه مالك وقدماء الحنفية أثبت أولاً جزئيتها ثم حاول رد المخالفين بقوله ولنا الإجماع[١] وقدم الأول لكونه مقصوداً أصلياً والوجه الأول وإن استلزم إثبات قرآنيتها لكنه لم يكتف به إما للرد صريحاً أو لإثبات قرآنيتها في أوائل السور جميعاً وقيل والدليل الأول وإن كان مستلزماً لإثبات القرآنية إلا أن هذين الدليلين أقوى انتهى ولا يخفى أنه[٢] مستلزم لإثبات القرآنية الكائنة في أول الفاتحة وأما بالنسبة إلى ما عداها فلا والمشهور من مذهبه القرآنية في أوائل كل سورة فالوجه ما قدمنا والاعتراض بأن أسماء السور وكونها مكية أو مدنية وعدد الآي مما بين دفتي المصحف مع أنها ليست بقرآن مدفوع بأن المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة في زمن الأصحاب وتلك الأشياء ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه أن المصاحف المذكورة إن كانت المصاحف المتداولة فيما بيننا فالأولى ذكر تلك المصاحف وإلا فمن أين يعلم الإجماع على ذلك ولعل لهذا قال المجيب ولو سلم أن المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية وهذه خارجة بالاتفاق فإنها مع حدوثها في المصاحف الحديث كما ذكره القرطبي وغيره ليس فيه احتمال القرآنية ولا قائل به ولهذا ميزوها عنه في اللون أو الخط أو فيهما معاً وقد كتبوا التسمية بحبر القرآن وخطه فالتفاوت نادر لا يعبأ به قيل قال النووي في شرح المهذب في البسملة وجهان أحدهما أن إثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الأول القاضي تاج الدين منهم بأنا لا ندعي تواترها الآن فإنا نحن لم نثبتها إنما المثبت لها إمامنا الشافعي فلعلها تواترت عنده دون المخالفين ورب متواتر عند قوم دون آخرين وفي وقت دون آخر وإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يصح القول بظنيتها مطلقاً وإنما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح الجواب لابتنائها على كفاية الدليل الظني والقول

---

(١) وللخصم أن يمنع تحقق هذا الإجماع إذ قد ذكر في المواقف أنه روي أن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بقي متردداً في كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن لكن الحق عدم صحة تلك الرواية عنه كيف وقد ذكر الفقهاء أن من أنكر قرآنية المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل في الخلاصة رجل قال المعوذتان ليستا من القرآن لا يكفر هكذا روي عن ابن مسعود وأبيّ بن كعب أنهما قالا ليستا من القرآن وقال بعض المتأخرين يكفر لانعقاد الإجماع بعد الصدر الأول على أنهما من القرآن والصحيح القول الأول أنه لا يكفر لأن الإجماع المتأخر لا يرفع الاختلاف في الصدر الأول كذا في شرح المشكاة لعلي القاري.

(٢) أي الدليل الأول والمنفهم من قوله القائل إنه مستلزم للإثبات في أوائل السور جميعاً وليس كذلك.

بأنه مدفوع بإبراز دليل قاطع يدل على خلافه ليس بشيء فإنه مشترك الورود وهنا يمكن القول بذلك انتهى وفيه بحث أما أولاً فلأن هذا يؤدي إلى مفسدة عظيمة لأن أحداً من أهل الإلحاد إذا ادعى تواتراً على مذهبه الباطل ونقل ذلك التواتر عن إمامه فيماذا يجيب أهل الحق عنه وبأي شيء يتوسل إلى إلزامه ومثل هذا لا ينبغي أن يخطر بالبال فضلاً عن أن يعتبر عنه بالمقال وإما ثانياً فلأنه يبعد عن الإمام الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما إذا كان قصده رد المخالفين بإبراز الدلائل وإما ثالثاً فلأنه يبعد كل البعد التفرد بذلك التواتر مع توفر الناقلين والمنقول إليهم وفرط هممهم تتبع الأخبار والآثار في الحضر والأسفار وقوله ورب متواتر عند قوم دون آخرين إن أراد به في أمور الدين وبيان الحق المبين لا نسلم ذلك بل هذا أول المسألة فليبين واحداً من ذلك فمحال أن يفوز بما هنالك وإن أراد في أمر من أمور الدنيا فلأنه لو سلم ذلك فلا يضرنا ثم قال ثم إن الجواب الصواب من جانب المص هو أنه لا يقدح مخالفة مالك في ثبوت هذا التواتر لما عرفت من أنه يمكن أن يكون شيء متواتراً عند قوم دون آخرين والشاهد لذلك حال القراءات السبع[1] فإن كل واحدة منها متواترة عند صاحبها دون الآخر انتهى. هذا غير مطلوب البيان فإنه لو كان كذلك لا يكفر منكر من اختار إحدى القراءات السبع دون ما عداها وعدم جواز الصلاة بغير ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا إذ الإمام مالك يدعي التواتر على عدم قرآنيتها كما سيجيء الإشارة إليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع أن القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة فضلاً عن القواطع الدالة على المعاني المتناقضة إلا أن يقال[2] إن مالكاً لا يدعي التواتر على عدم قرآنيتها بل يدعي عدم التواتر في قرآنيتها فالصواب أن كل واحدة من تلك القراءات السبعة متواترة عند كل قارىء من القراء السبعة لكن كل واحد اختاروا واحدة منها لكونها على لغته ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» وقال ولده المحقق التاج في بعض فتاواه القراءات التي اقتصر عليها الشاطبي والثلاثة التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل وليس تواتر شيء منها مقصوراً على من قرأها بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ولو كان مع ذلك عامياً جلفاً لا يحفظ من القرآن حرفاً قال ولهذا تقرير طويل وبرهان عريض لا تسعه هذه الورقة وحظ كل مسلم وحقه أن يدين الله وتجزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا تتطرق الظنون ولا الارتياب إلى شيء منه انتهى كذا في الاتحاف في القراءات الأربعة عشر وقال الإمام عبد الوهاب السبكي قراءة العشرة متواترة

---

(١) وهذا الإشكال لا يرد على تواتر القراآت السبع لأن كل واحد مروي غايته أنه لم يصل إلى من يخالفه فحينئذٍ ينقل إليه أو وصل إليه لكن لم يحصل له تواتر ولا علم وأما ما ادعى هنا من أن التواتر لو حصل للإمام ولم ينقل إلينا فيؤدي إلى ما ذكرنا ولو صح هذا الباب لانسد الزام المخالفين على ذوي الألباب نعم يفيد مثل هذا في مقام التحقيق لا في الإلزام ولعل هذا مراد الشيخ.

(٢) أو يقال إن كل واحدة من تلك القراآت متواترة عند صاحبها لسبب من الأسباب وبهذا القدر يجوز العقل خبر جم غفير فيجوز أن يورث علماً قطعياً فيكون تواتر الشخص دون غيره مع وصوله إليه.

معلومة من الدين بالضرورة وليس تواتر شيء منها مقصوراً على من قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرة قيل إن التحقيق الذي لا محيد عنه هو أن التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف فهي قطعية الإثبات والنفي معاً لتواتر كل من إثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراء السبعة فإنها قطعية الإثبات والنفي معاً لتواتر كل واحدة من القراءات السبع مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء بإثبات التسمية وبعضهم بإسقاطها كحمزة وابن عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قائلاً أخبرني بعض الفضلاء أنه سمع الحافظ ابن حجر يقرر في درسه ذلك فاستحسن ذلك جداً ثم رأيت تلميذه الشيخ برهان الدين البقاعي حكى ذلك عنه في ترجمته في معجمه ورأيت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين بن الجزري سبقه إلى ذلك في كتابه النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل إليها فرسان هذا الميدان حتى قال الشيخ أكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجه اجتماعهما ما حقق في الحواشي الحسنية للتلويح من أن المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها إلا بالإمعان وهذه الشبهة لا تورث شكاً أو وهماً للطرف الآخر أصلاً وإنما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على إزالتها فلما أزالها ولو بالإمعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما احتاج إبطالها إلى الإمعان عد صاحبها الذي يتمسك بها معذوراً حتى لا يكفر كما لا يكفر المتأول وبهذا يندفع ما يقال إن أدنى درجات الشبهة القوية أن تورث شكاً أو وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً انتهى قوله لتواتر كل من إثباتها ونفيها ينادي على أن الإمام مالك يدعي التواتر على عدم قرآنيتها والمشهور في كتب الأصول أنه ينكر التواتر على قرآنيتها وهذا لا يستلزم ذلك فحينئذٍ يرد عليه الإيراد المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المتناقضين قوله وهذا التحقيق غاية لم يصل بناء على قوله أولا وهو أن التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل مع جزمه الخ. ولا ريب أن التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بأنه معلوم عند الإمام الشافعي قد عرفت ما فيه وما عليه والتنظير الذي ذكره من اختلاف القراءات السبع معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبني على تواتر موهوم مفروض تحققه غير معلوم وجوده فافترقا[1] وهذه الريبة في التحقيق الذي تبجح به وافتخر من سوانح الزمان والأقرب منه ما قيل والتحقيق أن القرآن في كتب القوم يستعمل في المعنيين أحدهما ما هو المراد في العرف العام المحدود بما اعتبر فيه القيد المذكور يعني قيد بلا شبهة بعد قيد تواتر وهو المرادف للكتاب الذي هو أحد أركان الدين ولا مجال للاختلاف فيه لما ذكر آنفاً أي لكونه مشروطاً بقيد بلا شبهة والثاني أعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحيا متلواً غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف من السلف والخلف والقرآن في عرف القراء والمفسرين بهذا المعنى انتهى وهذا المعنى الأخير بناء على أن قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر في كتب بعض المتأخرين لئلا يتوهم الاحتراز عن التسمية كصاحب التنقيح على ما قيل وأما قدماء الحنفية

(١) فلا يصح التنظير.

ذكروا هذا القيد احترازاً عما اختص بمصحف أبي وغيره ومما نقل بطريق الآحاد وعما اختص بمصحف ابن مسعود مما نقل بطريق الشهرة وعن التسمية أيضاً فإن الجصاص جعل المشهور أحد قسمي التواتر وعلى قول غيره يكون المتواتر احترازاً عنهما وقوله بلا شبهة تأكيد قوله: (**والوفاق**) أي الاتفاق (**على إثباتها في**) جميع (**المصاحف**) قديمها وحديثها بخطها وحبرها فلا نقض بما كتب في أوائل السور لثبوتها في المصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط (**مع مبالغة**) كل شخص (**في تجريد القرآن**) عما ليس منه في اعتقاده (**حتى**) منع قوم العجم و(**لم يكتب آمين**) فعلم قطعاً أنها من القرآن بلا خلاف من أحد. كذا قيل ولعل مراده أن غرض المص بهذا الكلام ما ذكر وإلا فمن أين يعلم أنها من القرآن قطعاً مع كثرة المخالفين لا سيما الإمام مالك رحمه الله تعالى قيل نقل من المص في الحاشية منوطاً على قوله والإجماع الخ. هذان الدليلان يدلان على أنها من القرآن لا على أنها من الفاتحة إلا أن ينضم إلى الدليل الأول في كل محل أثبت فيه وإلى الثاني عما ليس من القرآن في المحل والقيدان في محل المنع انتهى وهي إما اعتراض لعدم تمامية الدليلين بناء على ما ذهب إليه كثير من الأصوليين من أن التواتر شرط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب أصله وليس بشرط في محله ووصفه وترتيبه بل يكثر منه نقل الآحاد لكن ذكر في الإتقان لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وإضرابه وأما في وصفه[١] وترتيبه فلا وذلك عند محققي أهل السنة فالاعتراض ساقط على مذهب المحققين أو تحقيق للمرام بأن الدعوى مركب من أمرين كما حررنا لك كذا قيل وقد مر الكلام فيه.

قوله: (**والباء**) أي باء بسم الله (**متعلقة بمحذوف**)، وإنما تعرض له مع ظهوره تمهيداً لبيان ما هو المختار عنده من المحذوف ولهذا قال: (**تقديره بسم الله اقرأ**) الظ[٢]. أنه اختار أن الظرف مستقر لما أفاده السيد السند من أن تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة أفيد ولا ينافيه كونه ظرفاً مستقراً لانفهام معنى عامله منه ولو بمعونة القرينة وقول النحاة المستقر ما يكون عامله محذوفاً وفعلاً عاماً لأنه يصح تقديره في كل موضع دون الفعل الخاص ما لم يدل عليه قرينة فإذا وجدت القرينة عليه فلا ينكرون كونه مستقراً وحاول بيان القرينة بقوله (**لأن الذي يتلوه مقروء**) الأولى لأن الذي يتلوه أي التسمية قراءة هذ الاستعانة

قوله: لأن الذي يتلوه مقروء أي لأن الذي يتلو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ١] ويتبعه مقروء فهو قرينة حالية بل مقالية على أن المقدر اقرأ كما أن المسافر إذا نزل في أرض أو ارتحل عنها فقال حين نزوله أو ارتحاله بسم الله يكون المعنى بسم الله أنزل وبسم الله ارتحل وكذا الذابح إذا شرع في الذبح وقال بسم الله معناه بسم الله اذبح والحاصل أن الأفعال المخصوصة

---

(١) كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحو ذلك وفي المرأة فقيل كلها متواترة لأنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الأداء لا يشترط فيه التواتر واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين.

(٢) وجه الظهور أن الفعل الخاص الذي هو اقرأ مثلاً منفهم بالقرينة فيكون الظرف مستقراً وبهذا ظهر ما في بيان مولانا خسرو من أن الباء إذا كان للاستعانة فظرف لغو بالاتفاق.

بها إنما هي للفعل دون المفعول به والقول بأن المراد بتلو المقروء وتلو القراءة لاستلزامه إياه فذكر اللازم وأريد الملزوم ضعيف فإن المتبادر من تلو المقروء تلو ذات المقرء وإرادة تلو المقروء تلوه من حيث هو مقرو كما يدل عليه التعبير بالمشتق غير تام إذا المتبادر في مثل هذا ذات المقروء لا هو مع الصفة المتعلقة به إلا أن يقال إن المراد الحاصل بالمصدر أو المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر لا الوجود الخارجي والعذر بأنه إنما ترك ذكره ودل عليه بتلو المقروء رعاية للمجانسة بين التالي والمتلو إذا أمكنت اشتغال بالمهم وترك الأهم ويؤيده قوله قدس سره بعد هذا القول وإنما أمكنت الرعاية(١) لأن تسمية الذابح مثلاً لا يتلوها إلا الذبح ليتبع وجوده ذكرها وأما المذبوح فلا يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم أن يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى. إذ الظاهر أن مراده بالمذبوح ما يتعلق بها الذبح لا من شأنه أن يذبح فاعتبر ذات المذبوح فاتضح ما ذكرناه من أن المراد ذات المقروء وإن أريد الحيثية المذكورة فلا فرق بينه وبين المذبوح فالفرق تحكم وأيضاً تلو المقروء في الذكر وتلو القراءة في الوجود لا في الذكر فلا يحسن اعتبار الحيثية فإن تلو المقروء لكونه في الذكر ليس من حيث تلو القراءة لكونها في الوجود لكن قوله عليه السلام كل أمر ذي بال يقتضي ظاهره أن الاستعانة بها للمفعول كما سيجيء توضيحه ولعل لهذا قال لأن الذي يتلوه مقروء فإن قلت على تقدير كونها من القرآن أو السورة كيف يتأتى تقدير اقرأ فعل المتكلم وهي متقدمة على هذا القارىء بل على وجوده وكيف يتسنى أن يقال القراءة قرينة لهذا المقدر فينبغي أن يقدر اقرؤوا من أمر الله تعالى للعباد ليشمل قائل الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق به التنزيل قلت الظاهر أنه على هذا يقدر اقرؤوا قبل قراءة كل قارىء ويكون إخباراً منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار﴾ [الأنعام: ٢٧] وبعد الوقوع ينوي كل بالضمير بنفسه كما في الاستفتاح بقوله تعالى: ﴿إني وجهت وجهي﴾ [الأنعام: ٧٩] الخ. ومن هنا تبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون

الحسية التي شرع فيها قرائن أحوال تدل على خصوصية الفعل المقدر ولذا قدر الفعل الخاص وإلا فالأصل في متعلقات الحروف تقدير الفعل العام وهذا هو وجه الأولوية المرادة بقوله وذلك أولى من أن يضمر ابدأ ثم الظاهر أن يقال لأن الذي يتلوه قراءة إلا أنه عدل عنه رعاية للتجانس فإن البسملة مقروءة أيضاً وفي تلو المقروء تلو القراءة وبالعكس لاستلزام بينهما بخلاف فعل الذبح فإنه هو الذي يتبع بسم الله لا المذبوح فلا يصح أن يقال الذي يتلوا التسمية مذبوح لأن تلو الذبح لا يستلزم تلو المذبوح والحاصل أن التالي في الأول القراءة ووجود المقروء معاً وفي الثاني الذبح لا وجود المذبوح فاختار لفظ مقروء لأن المراد بالبسملة لفظ بسم الله الرحمن الرحيم لا المعنى المصدري فكأنه قيل لأن الذي يتلو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ١، ٢].

---

(١) وذلك لأن هذا اللفظ يتلوه شيئان أحدهما من جنسه ويتلو ذكره ذكره وهو المقروء أي الحمد لله مثلاً والثاني من غير جنسه ويتلو وجوده ذكره وهو القراءة وتلو كل واحد منها يستلزم تلو الآخر لكن اختار الأول ليفهم الثاني مع رعاية التجانس هذا مراده قدس سره وقد عرفت ما فيه.

القراءة لأن ذلك المقدر اقتضى تقديره في الأزل يدل عليه المقروء قبل وجود القراءة فعبر به المصنف بناء على مذهبه والزمخشري ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بأن القرينة اللفظية أظهر كذا قيل سيجيء من المصنف هذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد الخ. مثل قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤] قال المص هناك وهذا الكلام وارد على لسان الرسول فإذا ورد على لسان العباد كأنه تكلم به العباد فلا إشكال فيما نطقوا به وكذا لا إشكال فيما ورد على لسانهم فلذا لا يحتاج إلى تقدير قل في قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام: ١٠٤] لكونه مقولاً على لسان الرسول عليه السلام وكذا لا يحتاج هنا إلى تقدير اقرؤوا ولو سلم ذلك فتقدير قولوا أولى كما ذهب إليه بعض لدفع الالتفات. في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] فإذا قدر قولوا لذلك فلا وجه لتقدير اقرؤوا على أن قوله لأن ذلك المقدر اقتضى تقديره في الأزل يوهم قدم الكلام اللفظي المؤلف من الحروف والأصوات والجمهور على خلافه نعم ذهب إليه صاحب المواقف وقال إن اللفظ قديم كالمعنى بمعنى أن اللفظ القائم بالذات ليس بمرتب الأجزاء في ذاته كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء لعدم تقدم البعض على البعض والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء وقديم والقراءة حادثة وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه تعالى إلى الآلة انتهى. وقد تكلموا عليه وزيفوه فالظاهر أنه بنى كلامه عليه ولا يخفى ما فيه وما عليه ثم المراد باقرأ المقدر الإنشاء والمعنى أحدث القراءة بها لا الإخبار باستعانة القراءة بالمتلبس بها كما إن نويت[1] الصلاة والصوم إنشاء لا إخبار وإلا يلزم أن لا توجد النية هنا ولا الاستعانة بالتسمية بل لا يبعد أن يقال إن بسم الله افعل كذا إنشاء التيمن والتبرك كما أشار إليه جم غفير من العلماء أن التسمية آية أنزلت للفصل[2] والتبرك كما أن جملة الحمد لإنشاء الثناء لا الإخبار بأن الحمد ثابت له تعالى فلا ينبغي الذهول عن إشارات العلماء ورموز الفضلاء وهذا مع وضوحه بحيث لا يخطر بالبال خلافه قال البعض وهنا بحث إذا قرأ إخبار فلا يلزم من تلبس الأخبار عنها بالتسمية تلبس القراءة بها وقيل: اعلم أن صاحب الآيات البينات نقل شبهة عن بعض شيوخه وهي أن هذه الجملة إما إخبارية فيرد عليه أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون الخبر والحكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والذبح والسفر مما ليس بقول لا يحصل

---

(١) والمتعارف في مثله صيغة المضي كما اختاره البعض لكن المص اختار صيغة المستقبل للدلالة على الاستمرار التجددي.

(٢) يعني أنها كتبت في أثناء السور للفصل بينها وكتبت في أول الفاتحة للتبرك بابتداء كلام الله تعالى وإن لم يوجد فيها الفصل بين السور.

بالبسملة فكيف يقدر مثلاً اذبح أو أسافر بسم الله بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة إنشائية لإنشاء متعلقها والأصل غيره مقصود وذلك في غاية الندرة انتهى[١]. والجواب عنه أن الهيئة التركيبية موضوعة للأخبار وكثيراً ما يراد بها لازمها كقول الشاعر:

هواي مع ركب اليمانين مصعد

فإن المراد به إظهار التحزن فكذا هنا[٢] إذا قال الشارع في الفعل بسم الله اذبح مثلاً يريد به إظهار استعانته باسمه تعالى حال الذبح أو مصاحبته به للذبح ولا ريب في أن تحقق مصاحبة الاسم والاستعانة به إنما هو بهذا اللفظ المركب ولا يضره عدم تحقق نحو الأكل والسفر والذبح بهذا اللفظ كما أن ذهاب المحبوب مع الركب اليماني ليس بمتحقق بهذا اللفظ ومع ذلك لا يضر كونه لإظهار التحزن فكذا هنا قول المعترض وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلاً اذبح أو أسافر باسم الله بقصد الإنشاء فهو فاحش منشأوه عدم التفرقة بين بعت واشتريت مثلا إنشائيين وبين مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران: ﴿رب إني وضعتها أنثى﴾ [آل عمران: ٣٦] فإنه في الأول البيع والشراء تحققه بهذا اللفظ وفي الثاني تحقق الوضع ليس بهذا اللفظ بل إظهار التحسر والتحزن متحقق بهذا اللفظ ومدلوله وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول واستوضح بالآيات المسوقة للوعيد فإنها مسوقة لإنشاء التهديد عند بعض العلماء وهذا المدلول متحقق به مع أن مدلول مفرداته ليس بمتحقق في حق العصاة وأجاب بعض أرباب الحواشي[٣]، وقال أقول في حلها نختار الشق الأخير وندعي أنه لا بأس بكون الأصل غير مقصود إذ لا يقصد الأصل ههنا إلا للتوسل به إلى الفرع فالمقصود الأصلي هو الفرع حقيقة وأيضاً إذ أثبت بعض النظائر له فلا بأس بندوره ونظيره ما ذكره السيد السند في بحث الإنشاء من حواشي المطول من أن رب لإنشاء التقليل وكم الخبرية لإنشاء التكثير ولا ينافيه كون ما دخلا عليه كلاماً محتملاً للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير **(فإن قلت: كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف إلى الرجل كلام خبري محتمل للصدق والكذب وأما باعتبار استكثارهم إياهم فلا يحتملهما لأنك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم انتهى. ويفهم من كلامه أن بسم الله مع قطع النظر عن متعلقه مثل اذبح وأسافر إنشاء مع أنه كلام غير تام والإنشاء كلام تام وأيضاً يشعر كلامه أن اذبح ونحوه خبر)** ويرد الإشكال المذكور على إرادة الخبر ومع ذلك فيه تسليم أن الإنشاء بالنسبة إلى مفردات الكلام

---

(١) وجوابه ما أشرنا إليه بقولنا بل لا يبعد أن يقال إن بسم الله الخ توضيحه أن المراد بالهيئة التركيبية لازمها فيكون مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران ﴿**رب إني وضعتها أنثى**﴾ فكما أن المراد به إظهار التحزن كذلك المراد هنا اظهار الاستعانة أو المصاحبة بالبسملة.

(٢) أو نقول هذه الجملة مستعملة في لازم معناها فيكون مجازاً مرسلاً فإن الشارع إذا اخبر بأنه يذبح باسم الله تعالى مثلاً يلزم عليه أن.

(٣) هكذا وجد من هنا إلى قوله واعلم اهـ في بعض النسخ.

وقد عرفت أن الإنشاء بالنسبة إلى الهيئة التركيبية. اعلم أن مقدرات القرآن من مدلولات القرآن قال صاحب التوضيح في أواخر قوله ومما يتصل بذلك المحذوف اللفظ إما حقيقة وإما تقديراً وكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فإنه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بإحدى هذه الأقسام الأربعة[١]. فالدلالة المنقسمة على الأربعة دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى انتهى فقوله فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف صريح فيما ذكرنا من أن مقدرات القرآن من مدلولات القرآن لا من القرآن كما أن معاني القرآن ليست منه على الأصح بل القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى فالمعاني والمحذوفات كلاهما من مدلولات القرآن لا منه فلا تجوز الصلاة بقراءة المقدرات وإن كانت مقدار ما يجوز به الصلاة ولا يكفر من جحد كونها من القرآن لأنه كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول إلينا متواتراً والمقدرات ليست كذلك وأما كونها مدلول القرآن فإنكاره بطريق الإطلاق يخشى عليه الأمر العظيم وأما إنكار المقدر المخصوص فلا يخاف عليه خوف المقدر المطلق وتجوز قراءته للجنب والحائض[٢]. قال في أوائل التوضيح لو قرأ الجنب والحائض آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم هذا ما سنح بخاطر الفقير والعلم عند الله الملك القدير وهذا أولى مما قيل واعلم أن مقدرات القرآن ليست منه لأنها تذكر لإظهار المعاني، ومما قيل أيضاً إن مقدرات القرآن هي من المعاني القرآنية لدلالة المنطوق عليها التزاماً وأما ألفاظها فليست من القرآن انتهى فإن ذلك بناء على الذهول عن تحقيق المحقق صدر الشريعة.

قوله: (وكذلك يضمر) أي كإضمار البادي في القراءة بالتسمية اقرأ يضمر **(كل فاعل)** من المسافر والذابح والمرتحل **(ما يجعل التسمية مبدأ له)** فيضمر الشارع في السفر أسافر والذابح اذبح والمرتحل ارتحل أي كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الأفعال ويقصد جعله تالياً لها يضمر ويقدر الفعل الاصطلاحي الذي يجعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقي الذي هو بصدده وإن وقع كثير من الأفعال تالياً لها ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومؤلفاً فيما نحن فيه وكونه ماشياً أو راكباً في نحو أسافر فمن لم يفهم مراد المص قال إن الذي يتلوه كما وقع القراءة وقع كثير من الأفعال ككونه ملفوظاً ومحدثاً ومؤلفاً فإن هذه الأفعال لم يقصد أن يجعل التسمية مبدأ لها وأراد المص به إن هذا ليس بمختص بهذا المقام بل هو قاعدة مطردة فذكرها تتميماً للفائدة وتقريراً لما ذكر هنا وفي كلامه تسامح فإن التسمية جعلت مبدأ للفعل الحقيقي كالقراءة والمضمر الفعل النحوي الدال عليه فتقدير كلامه[٣]. مبدأ لمعناه التضمني

---

(١) وهي الدلالة بالعبارة أو بالإشارة أو بالدلالة أو بالاقتضاء فهذه الأقسام الأربعة متحققة في اللفظ المحذوف.

(٢) وقد عرفت أن اللفظ المحذوف مدلول اللفظ المنطوق فهو من معانيه كسائر المعاني التي ليست بلفظ فإذا قرأ الجنب والحائض معاني القرآن بلفظ الفارسي لا يأثم فكذا لا يأثم بقراءة مقدرات القرآن لأنها من معانيه أيضاً.

(٣) أي تقدير كلام المص ومآله أحد الأمرين كأنه قال وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل مبدأ لمعناه التضمني أو يضمر كل فاعل لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له.

كما هو المختار أو لفظ ما يجعل التسمية الخ. وفيه خلاف الظاهر أما أولاً فلأنه اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة إليه وأما ثانياً فلأن المتبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهنا اللفظ المقدر يدل على المعنى تضمناً وله وجه ثالث وهو أن يراد بما اللفظ وبضمير المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف[1]. اعلم أن المتلفظ بالتسمية في أفعاله لا يقصد به قرآنيته بل يريد به التيمن والتبرك حتى تجوز تلاوته للمحدث كقوله الحمد لله رب العالمين والألفاظ الأدعية الشبيهة بالقرآن فالإشكال في مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم وأما القول بأن المراد بالإضمار الإخفاء في النفس فالمعنى كل فاعل يبدأ في فعله باسم الله كان مضمراً في نفسه ذلك الفعل فيناسب أن يقدر في الكلام لفظ يدل على ذلك المضمر فسخيف جداً أما أولاً فلأنه لا يلائم التشبيه وأما ثانياً فلأن الإضمار في قول المص أن يضمر ابداً ولزيادة الإضمار إضمار بمعنى التقدير فكذا هنا رعاية للالتئام وأما ثالثاً فلأن فيه احتياجاً إلى تقديرات كثيرة كما قرره وأما رابعاً فلأن قوله دال على ذلك المضمر أي دلالة عقلية وهذا خلاف المتبادر وأما خامساً فلأن قوله مبدأ له يحتاج إلى التأويل فإن قلت على تقدير كون البسملة جزءاً من السور يلزم أحد الأمرين أما الشروع في قراءتها بلا جعل التسمية مبدأ لها أو جعل الشيء آلة لنفسه قلنا نختار الشق الأول قوله لأن الذي يتلوه مقروء قرينة عليه ولا محذور فيه إذ المراد اقرؤوا القرآن الذي يليه لا اقرؤوا جميع القرآن والأمر الذي هو ذو بال في الخبر الشريف مستثنى منه أمور والبسملة منها ويمكن اختيار الشق الثاني قوله جعل الشيء آلة لنفسه مدفوع بملاحظة الاعتبارين أي من حيث إنه تسمية بخصوصها آلة لنفسها من حيث إنه مقروء جزء من القرآن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبدأ به فحينئذٍ لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع محذور التسلسل بأن البسملة الواحدة تكفي في غيرها وفي شأن نفسه فلا تحتاج إلى بسملة أخرى فيظهر حسن كلمة في المفيدة للجزئية في الحديث الشريف هذا على تقدير كون الباء للاستعانة وأما على تقدير الملابسة فالأمر بين واعتبار الجزئية هين وإذا لم تجعل التسمية جزءاً من السور كما هو مذهبنا فالأمر سهل على من له أهل وإفادة في الجزئية ليست بكلي.

قوله: (وذلك أولى من أن يضمر ابداً) كما ذهب إليه بعض النحاة مستدلاً بأن الأعم أولى بالتقدير ألا يرى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلاً عاماً كالكون والحصول بأنه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبدأ له فتقديره أوقع في المعنى وكل منهما ضعيف أما الأول فلأنه إذا وجدت قرينة الخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص أولى وأفيد كما نقلناه عن السيد السند كما إذا قيل زيد على الفرس فتقدير

---

(١) إذ الاستخدام يقتضي معنيين وهنا ليس كذلك وصححه بعضهم بأنه مثل قولك بعته بدرهم ونصفه وهنا لفظ ما عام عموماً على سبيل البدل وقد أريد به أحد ما يصدق عليه وارجع الضمير إليه باعتبار الآخر وفيه نظر لا يخفى.

راكب أفيد من كائن وحاصل ولا ريب في أن اقرؤوا يفيد تلبس القرآن كله بالتسمية على وجه الاستعانة والتبرك كالنية في أول الصلاة مثلاً تستوعب جميعها في اعتبار الشرع ما لم يوجد ما ينافيه وكذا هنا وتقدير ابدأ يفيد تلبس ابتدائها بنص وتصريح من الشارع ولا مجال لاعتبار الاستيعاب بالطريق المذكور من الجواب وأما الثاني فلأن معنى الابتداء ذكرها قبل الشروع وهو حاصل فيما اختاره ولا حاجة إلى ذكر لفظ الابتداء بل مخل بالمقصود كما عرفت وبهذا ينحل ما أورده بعض المحققين من قوله أقول فيه امتثال للحديث فعلاً فقط وفيما ذكر من تقدير ابتدأ امتثال له قولاً وفعلاً ولا شك أنه أولى انتهى وجه الانحلال هو أن تقدير ابدأ وإن وافق لفظه لفظ الحديث لكن لما كان مخلاً بالغرض الأصلي رجح جانب المعنى على جانب المبنى ألا يرى أن البدأ بالحمد يقال الحمد لله ولا يقال ابدأ بالحمد لله بناء على المراد في الخبر الشريف إفادة المعنى لا إفادة خصوص المبنى ونظيره أكثر من أن يحصى.

قوله: (لعدم ما يطابقه) أي لا يوجد في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما

قوله: لعدم ما يطابقه ويدل عليه لعله أراد به أن التالي مقروء بجميع أجزائه وليس بمبدوء بجميع أجزائه وإنما المبدوء هو الجزء الأول فعدم مطابقته ودلالته لعدم تلبس البداء بجميع أجزاء التالي بخلاف القراءة فإنها متلبسة بجميع أجزائه فلذا قويت دلالته عليه فنزل ناقص الدلالة منزلة عادمها والمراد عدم الدلالة اللفظية وإلا فدلالة الحال قائمة من المشروع وتعليله بقوله لأن الذي يتلوه مقروء لتعيين المقدر فإن حرف الجر يدل على مطلق الفعل لأن وضع حروف الجر لإفضاء معاني الأفعال إلى الأسماء غير أنها تدل على مطلق الفعل ولا بدّ في تخصيصه من قرينة فالقرينة فيما نحن فيه ما يتبع التسمية وهو قوله الحمد لله وهو مقروء متلو فدل ذلك على أن المضمر اقرأ أو اتلو قال صاحب الانتصاف الذي يقدره النحاة هو ابتدىء فعل القراءة وتقدير العام أولى ألا تراهم يقدرون متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أو صلة أو حالاً بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثرونه لعمومه وأيضاً أن تقدير فعل الابتداء مستقل بالغرض المقصود من التسمية فإن الغرض منها أن يقع مبدأ بها فتقدير فعل الابتداء أوقع وأما ظهور فعل القراءة في قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فلأن الأهم ثمة القراءة ولهذا قدم الفعل على متعلقه بخلاف البسملة فإن الأهم فيها الابتداء وأجاب عنه صاحب الانتصاف بأن تقدير اقرأ أصح لأنه أخص وأمس بالمقصود منه وأتم شمولاً فإنه يقتضي أن التسمية واقعة على القراءة كلها مصاحبة لها وإن القراءة كلها بالله بخلاف تقدير ابتدىء فإنه يقتضي مصاحبتها لأول القراءة واستشهاد بتقدير النحاة غير مجد لأنهم إنما فعلوه تمثيلاً وتقريباً. ولو قلت زيد على الفرس أو زيد من العلماء أو زيد في البصرة لقدرت راكب ومعدود ومقيم وكان أمس من الاستقرار وأما قوله إن الغرض أن يقع للتسمية مبدأ فقول بموجبه وإن ذلك يقع فعلاً بالبدء بها لا بإضمار فعل الابتداء لأن من صلى فبدأ بتكبيرة الافتتاح أو حج فبدأ بتكبيرة الإحرام يكون بادياً باسم الله ولا يحتاج في كونه بادياً إلى إضمار ابتدىء أو بدأت بذلك قال اليمني رحمه الله اختيار النحاة في متعلق الظرف الفعل العام إنما هو عند عدم قرينة الخصوص وأما عند وجود القرينة فتقدير الخاص أولى وأكثر فائدة وتقدير الخاص لا يخرج الظرف عن كونه مستقراً لأن معنى استقرار الظرف كون عامله مستقراً مضمراً فيه وهذا المعنى موجود فيه سواء كان مقدراً بالعلم أو الخاص.

اخترناه فإنه موجود نحو قوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] وقوله عليه السلام: «باسمك ربي وضعت جنبي» وقوله عليه السلام: «بسم الله ولجنا وبسم الله خرجنا» فإذا كان في كل ما صرح بالمتعلق فعل مخصوص فتقدير الفعل الخاص فيما لم يصرح المتعلق به مطابق لذلك وقيل إذ ليس ههنا أمر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لأن الذي يتلو التسمية وهو المقروء مطابق للمقدر ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ابدأ لكنه خال عن المطابقة والأولوية[1] بهما وتوضيحه أن ما يتلو التسمية ليس فعلاً موصوفاً بالابتداء بل هو أمر موصوف بالقراءة أي المقروئية وكذا المأكول والمذبوح غايته أن المقروء مثلاً موصوف بالابتداء فيقال بهذا الاعتبار مبدوء قراءته ولا يقال مبدوء على إطلاقه وبهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالجملة إن الذي يتلو التسمية ويجعل التسمية مبدأ له ليس أمراً موصوفاً بالابتداء بل هو أمر موصوف بالقراءة مثلاً إلى آخره وإن لها حال الابتداء والانتهاء والتوسط فكما لا يقدر الانتهاء والتوسط فلا يحسن تقدير الابتداء فلا إشكال بأن الذي يتلو التسمية كما أنه مقروء ويطابق تقدير اقرأ ويدل عليه كذلك هو مبدأ يطابق تقدير ابدأ ويدل عليه فيتساوى الوجهان انتهى إذ قد عرفت أنه ليس مبدوء على إطلاقه بل مبدأ قراءته مثلاً على أنه إنما يحسن تقدير ابدأ في الزمانيات كالحركة والقراءة والأكل وأما في الإنبات كالوصول وسائر ما يقع في الآن فلا يحسن تقدير ابدأ وهذه الوجوه أولى من الوجه الأول إذ عدم وجدان الاستعمال لا يعبر بعدم المطابقة في المحاورات ويتضح منه وجه قوله ويدل عليه.

قوله: (وما يدل عليه) والضمير المرفوع للموصول والمجرور لابدأ وفي نسخة ويدل عليه عطفه على يطابقه والمنفي الدلالة الظاهرة مثل ما يدل على تقدير اقرأ وإلا فكون المقام مقام الابتداء دليل في الجملة على تقدير ابدأ كما أشرنا ويحتمل أن يكون المنفي المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه نفي كل واحد منهما فحينئذٍ ذكر الدلالة لعدم غناءها لا لانتفائها فلا إشكال بأن التعليل يفيد نفي الجواز والمدعي نفي الأولوية إذ القرينة موجودة إما بالجملة أو بالمرة لكن لما كان خالياً عن المطابقة انتفت الأولوية.

قوله: (أو ابتدائي) عطف على ابدأ أي وذلك أولى من أن يضمر ابتدائي وهو إضمار المصدر مع فاعله وخبره لما أمكن أن يقال تقدير ابتدائي أولى لكون الجملة حينئذٍ اسمية ولهذا اختاره الإمام أشار إلى رده صريحاً بعد انفهامه ضمناً وألا يفهم من تعليل عدم أولوية

قوله: وابتدائي لزيادة إضمار فيه أقول يشعر كلامه هذا أن ابتدائي حينئذٍ متعلق الباء لأن الكلام في بيان المتعلق وليس كذلك لأن المتعلق حينئذٍ حصل أو حاصل وجه زيادة الإضمار فيه أن المضمر عند تقدير اقرأ كلمتان وعند تقدير ابتدائي أربع كلمات بل خمس.

---

(١) مبتدأ قوله بهما خبره أي والأولوية حاصلة بهما أي بالمطابقة والدلالة معاً لا بالدلالة فقط أو بالمطابقة فقط.

ابدأ عدم أولوية ابتدائي بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفدنا منه أن تقدير قراءتي أيضاً مرجوح بعلة زيادة الإضمار فيه وتخصيص التعرض بابتدائي لما ذكرنا والقول بأنه يرجح تقدير ابتدائي موافقة لقوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها ومرسيها﴾ [هود: ٤١] ودلالته على الاستمرار مدفوع بأن تقدير الفعل موافق لقوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فتعارضا فتساقطا وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالته على الاستمرار إن أراد أن الجملة الاسمية تدل عليه بالوضع فلا نسلم ذلك كما نقله المحقق التفتازاني في شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالته على ذلك وإن أراد أنها تدل عليه عقلاً كما ذهب إليه بعض توفيقاً بين الكلامين فلا نسلم ذلك أيضاً هنا إذ الابتداء لكونه أمراً غير ممتد لا يحسن فيه اعتبار الدوام والاستمرار والدلالة(١) المذكورة بمعونة المقام واعتباره بالنسبة إلى جميع الأمور ضعيفة فإن مثل هذا ليس بمتعارف.

قوله: (لزيادة إضمار فيه) ليست في تقدير اقرأ لأن مجرد تقدير ذلك المصدر وجعل الباء متعلقة به لا يكفي بل لا بد من تقدير حاصل أو حصل فزاد الإضمار فيه والقول بأن الزيادة لاعتبار زيادة الحروف قاصر لأن تقدير بدئي أيضاً فيه زيادة إضمار لما ذكرنا لا لما ذكره فيندفع الاعتراض فيه أيضاً بأن حذف الجملة ليس أقل من حذف المضاف والمضاف إليه فإن فيه حذف الخبر أيضاً إما حاصل أو حصل فإذا اعتبر حصل يعادل اقرأ وما سواه زائد عليه ثم إن جعل الجار متعلقاً بابتدائي فالخبر مقدر بعد البسملة وهذا هو المفهوم من السوق وإن جعل متعلقاً بالخبر يقدر قبلها وعلى التقديرين الظرف مستقر لما ذكرنا من أن الابتداء(٢) منفهم من المقام.

قوله: (وتقديم المعمول) أوقع لما أثبت كون تقدير فعل خاص أولى حاول بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتأخير العامل ههنا أوقع لكون الكلام فيه لكن راعى ما هو المتداول فقال وتقديم المعمول الخ قوله ههنا أي في البسملة الواقعة في أوائل السور لا في أول الفاتحة فقط فإنه احتراز عن مثل قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] على ما اختاره صاحب الكشاف من أن باسم ربك متعلق باقرأ المقدم ورضي به المصنف وأما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر فلا يكون احترازاً ووجهه على ما اختاره أن

قوله: وتقديم المعمول ههنا أوقع قوله ههنا تعريض بأن الأوقع في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] تقديم القراءة لأنها أول سورة نزلت فكانت القراءة هناك أوقع فإن قيل الأكثر على أن أول منزل من القرآن هو الفاتحة أجيب بأنه قد ثبت بالأحاديث الصحيحة أن أول منزل هو ﴿اقرأ باسم ربك﴾ إلى قوله: ﴿ما لم يعلم﴾ [العلق: ٥] فاختلاف الروايتين محمول على السورة بتمامها فالمراد أن أول سورة نزلت بتمامها هي الفاتحة ولا يضره تقدم نزول بعض من سورة أخرى على الفاتحة.

---

(١) أي دلالة الجملة الاسمية عقلاً على الدوام والاستمرار إنما هي بمعونة المقام وهذا المقام لا يلائم الدوام.
(٢) ولا يضر كونه فعلاً خاصاً.

القراءة هناك أهم لأنه أول ما نزل فكم من شيء يكون أهم لعارض قال العلامة هنا لأنها أول سورة نزلت[1] وقال السيد السند قد ثبت في الأحاديث الصحيحة أن أول ما نزل سورة اقرأ إلى قوله ما لم يعلم كما قرره الأئمة في مسألة تأخير البيان فليحمل عليه قوله لأنها أول سورة نزلت ولا ينافي ذلك قول الأكثرين أول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم إنها سورة المدثر لأن الخلاف في نزول السورة بتمامها قوله إلى ما لم يعلم دليل واضح على أن مراده أن أول ما نزل بعض آية من سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الأهم القراءة لأمر عارض وإن كان اسم الرب أهم في ذاته من كل مهم وأما سورة الفاتحة أول سورة نزلت بتمامها فالأولية في الموضعين حقيقة الأولى بالنسبة إلى الآيات والثانية بالنسبة إلى السورة أما سورة المدثر فأول سورة نزلت بتمامها بعد تأخر الوحي بمدة متطاولة فأولية حقيقة أيضاً بالنسبة إليه فلا إشكال[2] أصلاً على أن المقام مقام خطابي لا يطلب له برهان يقيني حتى يضر به احتمال وهمي أو ظني قوله (**أوقع**) أي أثبت وأمكن من وقع الحق إذا ثبت وثباتها باعتبار وقوعها في محل يقتضيها الحال هنا وحاصله أنه أحسن وقعاً وأزيد وقوعاً في قلب السامع من تقديم العامل قوله (**كما في قوله تعالى: ﴿بسم الله مجريها﴾**) [هود: ٤١] استشهاد بما هو نظير له لا تمثيل إذا جعل الجملة اسمية من مبتدأ أو خبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى أهم وفيما نحن فيه ظرف لغو قدم على عامله المحذوف وبهذا الاعتبار صار نظيراً له من حيث إن في كل منهما تقديم ما حقه التأخير مع قطع النظر عن كونه معمولاً أو لا يكون أو تمثيل على تقدير أن يكون مجريها عاملاً في بسم الله بناء على جواز تقدم عامل المصدر عليه لا سيما إذا كان جاراً ومجروراً لأنه مصدر ميمي[3] والمعنى ح إجراؤها وإرساؤها باسم الله فقط لا بهبوب الرياح في الأول وإلقاء المرساة بكسر الميم في الثاني

قوله: كما في ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] وقوله: ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] وفي ضمن التمثيل بأول هذين المثالين استدلال بما صرح به على ما لم يصرح فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً والمثال الأول ليس من باب تقديم المعمول على عامله لأنه لا يتقدم معمول المصدر عليه بل هو من باب تقديم الخبر على المبتدأ فالتمثيل في مجرد إفادة التقديم الاختصاص وأما ما نحن فيه فمن باب تقديم المعمول على العامل.

---

(١) وهنا إشكال وهو أن القراءة وإن كانت أهم لعارض فاسم الله تعالى أهم لعارض أيضاً وهو كونه نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بباله شيء إلا وهو سبحانه وتعالى يخطر قبله نتعارض المقتضيان فيتساقطا فتبقى الأهمية الذاتية سالمة عن المعارضة فينبغي تقديم المعمول هنا أيضاً ولعل لهذا ذهب إليه صاحب المفتاح تأمل ثم تدبر على أن الدليل لا يشفي العليل إذ كون القراءة أهم يقتضي تقديم القراءة في الذكر ولا يقتضي تعلق باسم به لجواز أن يكون معنى اقرأ أوجد القراءة وباسم ربك متعلقاً بالمؤخر ولو أسقط لفظة هنا وقال وتقديم المعمول أوقع اختياراً لمسلك السكاكي لكان أبلغ وأحسن كما لا يخفى.

(٢) كذا حققه القسطلاني في شرح البخاري في التوفيق بين الأحاديث والأقاويل.

(٣) لأنه إن جعل اسم زمان أو مكان كما في غير هذا الوجه فلا يعمل.

حاصل أو كائن إذ الخبر محذوف كذا قرره المص في تفسير الآية[١] المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون فيه تنظير ولا تمثيل والمحتمل يصلح مثالاً وتنظيراً وإن لم يصلح دليلاً ولا يضره أن لا يكون الوجه راجحاً على سائر وجوه إعرابه فإن غير هذا الوجه قدمه المص هناك ورجحه لكن لا يخل بمقصوده قوله (**وقوله**: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]) استشهاد وتوضيح بما هو الأشهر وسيجيء بيانه وإنما أورد مثالين نظيرين لأن أحدهما وهو ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] عين ما نحن فيه على تقدير تعلق بسم الله بمجريها وهذا أحد محتملاته كما نقلناه عن المص ونظير ما نحن فيه على تقدير أن تكون الجملة جملة اسمية من مبتدأ وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هذا الوجه لا يكون مما نحن فيه ولهذا أورد نظيراً لا يحتمل غيره وهو إياك نعبد ولم يكتف به لأن المثال الأول يصلح أن يكون دليلاً على وجوب تقديره مقدماً كما اختاره صاحب الكشاف لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه إعرابه غير المصنف عبارة الكشاف وترك قوله والدليل عليه قوله: ﴿بسم الله مجريها﴾ [هود: ٤١] لكن قدمه عكس ما في الكشاف إشارة إلى كمال مساسه لما نحن فيه ولو على وجه واحد.

قوله: (**لأنه أهم**) أي المعمول أهم صغرى وكبراها مطوية وهي كل ما هو أهم تقديمه واجب في نظر البليغ وهذا معنى أوقع فتقديم المعمول أوقع أما بيان الصغرى فلأنه لاشتماله على اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود على المطلق كان أهم بحسب اعتناء المتكلم الموحد به فإن اسم الله تعالى نصب عين الموحد بحيث لا يخطر بقلبه شيء إلا وقد خطر هو معه بل إلا وقد خطر هو قبله[٢] فالمراد بالأهمية الأهمية الناشئة من هذا الوجه لا الأهمية الذاتية وإن كانت متحققة لكن الأهمية المقتضية للتقديم الأهمية العارضة بالأسباب الطارئة ولظهوره لم يتعرض له وأما صاحب الكشاف لما لم ينظر إلى هذه النكتة علل الأهمية بالدلالة على الاختصاص ولكل وجهة ونظر المص أدق لأنه جعل الدلالة على الاختصاص وجهاً مستقلاً للتقديم لا بياناً للأهمية بقرينة عطفه عليه وجعله عطف تفسير مع كونه نادراً قليلاً بالنظر إلى خلافه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه.

قوله: (**وأدل على الاختصاص**) ألظ أن صيغة التفضيل في المواضع الأربعة بمعنى

قوله: وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود بيان لوجه أهمية التقديم ههنا فالعطف من باب عطف التفسير وجه كون التقديم للاختصاص أهم أن المشركين كانوا يبتدؤون بأسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب على الموحد أن يقصد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء ذلك إنما يكون بتقديم اسمه تعالى وتأخير الفعل كما قصد

---

(١) والجملة على التقديرين حال بدون الواو لأنها في تأويل المفرد كقوله تعالى: ﴿بعضكم لبعض عدو﴾.

(٢) أدام الله سبحانه وتعالى أستاذنا المحقق فخر الملة والدين وأفضل المعاصرين من وجوه حيث جاء بعبارة تتضمن اقصى مطالب المجاهدين إذ ما من شيء إلا والله سبحانه وتعالى خالقه فعلى المؤمن أن يكون نظره دائماً إلى الخالق دون المخلوق.

اسم الفاعل أو الصفة المشبهة عبر عنه للمبالغة في ذلك بالتعبير بصيغة التفضيل فيندفع المحذوران معاً وقد يتكلف بأن دلالة[١] تلك الصيغ على معانيها الأصلية والمفضل عليه محذوف لظهوره مثل الله أكبر والمعنى أهم وأدل من تأخير المعمول وفي صورة تأخيره أصل التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى صدر الفعل المشروع فيه وإذا قيل اقرأ باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه افتتح القراءة باسم الله تعالى فيتحقق أصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد منه أن اسمه تعالى لكونه موقوفاً عليه لتمامية الفعل مقدم على القراءة وبمعونة ذلك يحصل تعظيم اسمه تعالى وكذا يفهم منه أصل الاهتمام ففي صورة التقديم تتحقق الزيادة والتفضيل على ذلك وأما الاختصاص في صورة التأخير بمعنى الحصر[٢] فمن مذاق الكلام فإن الشارع في أمر ذي بال إذا شرع مستعيناً باسمه تعالى أو مصاحباً متبركاً به لا سيما القائل إذا كان موحداً يفهم منه أنه لم يستعن بغيره ولم يتبرك بما سواه فيحصل القصر لكن التقديم أدل على ذلك نظيره قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ [الأنعام: ٣] الآية قال المص والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير انتهى وكذا في الكشاف وكم من موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص القصري مع عدم تحقق أدوات القصر بمعونة المقام ومساق الكلام فدلالة استعانة الموحد باسمه تعالى على نفي ما عداه أظهر من أن يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره هو أن المشركين كانوا يبدؤون في أفعالهم بأسماء آلهتهم فيقولون عند الشروع باسم اللات والعزى وكان هذا

بتقديم الاسم الدال على ذاته تعالى على الفعل في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥]. معنى الاختصاص وتقديم المشركين أسماء آلهتهم لمجرد الاهتمام الناشيء من قصد التبرك والتعظيم لا لقصد الاختصاص الدال على تفهم التبرك باسمه تعالى فإنهم كانوا يتبركون به أيضاً لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ولقولهم هؤلاء شفعاؤنا﴾ فيجب على الموحد أن يعبر بطريق القصر القاطع لشركة الأصنام نفياً لوهم تجويز الابتداء بأسماء آلهتهم فالقصر المؤدي بهذه العبارة هو قصر الإفراد لا قصر القلب وهذا هو الوجه لا ما يقال إن المعنى اختص اسم الله بالافتتاح للتبرك وأخالفهم في اختصاص أسماء آلهتهم به لذلك لأن هذا معنى التخصيص بالذكر لا معنى التخصيص المفيد للقصر ومعنى كون التقديم أوفق للوجود أن اسمه تعالى كان موجوداً قبل وجود القراءة والقراءة كيف لا يكون مقدماً عليها وقد جعل آلة لها وآلة الشيء متقدمة عليه لتوقفه عليها.

---

(١) اسم أن خبره على معانيها.

(٢) أي قصر الموصوف على الصفة إذ المعنى قراءتي مقصورة على الاتصاف بكونه باسم الله تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه بغير اسم الله تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه بغير اسم الله تعالى فالمقصور هو القراءة المسندة إلى الفاعل والمقصور عليه هو الاتصاف المذكور والمطلوب كون المقصور عليه الاستعانة باسم الله تعالى أو المصاحبة والتبرك به لكن ذلك يستلزم هذا فاتضح من هذا البيان أن القصر إضافي لا حقيقي إذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد أن يوجد حقيقياً فيكون قصر إفراد كما هو الصواب أو قصر قلب كما ذهب إليه البعض فيندفع البحث المذكور.

التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشيء من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص إذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحد أن يقصد بعبادته قطع شركة الأصنام كما يقصد بفؤاده الواحد العلام فيجب أن يأتي بعبارة أدل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل إلا بتقديم المعمول فعلم منه أن القصر هنا قصر إفراد لا قصر قلب[1] كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه إذ قصر الإفراد والقلب والتعيين إنما يجري في القصر الإضافي بخلاف القصر الحقيقي فإنه لا تجري فيه الأقسام الثلاثة وما نحن فيه من قبيل القصر الحقيقي وإلى ذلك أشار بعض المحشين في حاشية شرح التلخيص قوله وأدل على الاختصاص والتقديم يستلزم التخصيص غالباً لا كلياً فالمراد بالدلالة الدلالة الظنية بمعنى الإمارة والمعنى وتقديم المعمول أقوى إمارة على الاختصاص من كون مساق الكلام إمارة عليه قيل هذا مع ما عطف عليه معطوف على قوله أوقع فيكون تقديم المعمول معللاً بوجوه أربعة ولا يحسن عطفه على أهم لأن ضمير لأنه راجع إلى المعمول لأنه هو الأهم لا التقديم فإذا عطف عليه يكون المعنى ولأنه أي المعمول أدل على الاختصاص ولا يخفى سقامته إلا أن يتكلف ويقال إن المراد تقديمه أدل بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه فحينئذٍ يجوز عطفه على أهم من قبيل علفتها تبناً وماء بارداً فتكون الأوقعية معللة بوجوه أربعة والاحتمال الأول هو المعول عليه.

قوله: (وأدخل) أي أشد مدخلية **(في التعظيم)** وأدخل في التعظيم من قولهم هو أحسن الدخلة والمدخل أي المذهب في أموره من دخل بمعنى جاز أي تجاوز كما هو الظاهر ودخل بمعنى جاز حقيقة أو مجاز والمعنى أن له دلالة وتسبباً في تعظيمه وحاصله وأقوى في التعظيم وصيغة التفضيل قد مرّ توضيحها.

قوله: (وأوفق في الوجود) من وفق أمره أي وجده موافقاً لا من وافقه حتى يكون اسم التفضيل على خلاف القياس لكونه من المزيد أو من وافقه على مذهب الكوفيين كما قيل في أبلغ أنه من المبالغة.

قوله: (فإن اسمه تعالى) سواء أريد به جميع الأسماء الحسنى أو لفظ الجلالة **(مقدم على القراءة)** سابق في الوجود فتقديمه على عامله المقدر أوفق من تأخره تقدير أو المراد بالوجود الوجود في نفس الأمر فاسمه تعالى مقدم وجوده في نفس الأمر على وجود القراءة في نفس الأمر لكون مسماه مقدماً على جميع الممكنات والقراءة من جملة الممكنات واسم السابق سابق وإنما اعتبرنا الوجود في نفس الأمر دون الوجود الخارجي لأن الاسم ليس له وجود خارجي ما لم يتلفظ به فتقدم تلفظه وتأخره منوط باعتبار التكلم به فينبغي أن يراد الوجود في نفس الأمر وأيضاً وجود القراءة في الخارج بالمعنى النسبي غير ثابت وبالمعنى الحاصل بالمصدر لا يساعده كلام المص وكذا الكلام في سائر تقادير الأفعال من الذبح والأكل والشرب.

---

(١) قيل يحتمل أن يكون قصر قلب لأن ابتداءهم بأسماء آلهتهم لما كثر وقوعه منهم على الانفراد قلبه الموحد انتهى ولا يخفى ما عليه.

قوله: (كيف لا) ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدماً على القراءة ونحوها **(وقد جعل)** أي الاسم **(آلة لها)** وهذه الجملة الحالية إشارة إلى بعد ذلك لأن عدم كون اسمه تعالى مقدماً على القراءة مع جعله آلة لها مستبعد جداً مستنكر قطعاً إذ شأن الآلة التقدم لكونه موقوفاً عليها فمثل هذه الجملة الحالية كالتعليل لما قبلها ومراده بيان أن اسمه تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليل وإلا فاسمه تعالى مقدم على كل ممكن لما ذكرنا سواء جعل آلة أو لا كما يشعر به قوله وأوفق في الوجود فذكر هذا بعد ذلك للتنبيه على ما ذكرنا وللإشارة أيضاً على أن المختار عنده كون الباء للآلة وللتمهيد أيضاً إلى رواية الخبر الشريف.

قوله: (من حيث إن الفعل لا يتم ولا يعتد به) الحيثية هنا للتقييد ويحتمل أن تكون للتعليل فهو احتراز عن حيثية كونه آلة غير مقصود بالذات بل تابع للقراءة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى فإن هذا من لوازم الآلة الحقيقية والمراد هنا كونه مشابهاً بالآلة من حيث توقف كمال الفعل عليه شرعاً ولعل هذا مراد من قال فإن للآلة جهتين جهة تبعية وجهة توقف نفس الفعل وكماله عليه وقد لوحظ ههنا الثانية دون الأولى انتهى وينكشف منه وجه الشبه كما لا يخفى فالباء مستعارة لهذا استعارة تبعية فتأمل وكن على بصيرة والمراد بالفعل الحاصل[1] بالمصدر لا المعنى النسبي فإنه لكونه معدوماً لا يوصف بالتمام ونحوه ولم يقل من حيث إن القراءة كما يقتضيه السوق للتعميم ولدخول القراءة دخولاً أولياً كأنه قيل من حيث إن القراءة ونحوها من الفعل فلا اختلال في الانتظام.

قوله: (شرعا) أي ولو كان تاماً حساً أو عقلاً لكن الاعتبار بالتمام شرعاً.

قوله: (ما لم يصدر باسمه تعالى) أي ما لم تذكر في أوله البسملة إذ الصدر استعير للأول استعارة مشهورة حتى صار كأنه حقيقة فيه الأولى أن يقال ما لم يصدر بالبسملة إذ التصدير باسمه تعالى أعم من البسملة وغيرها والكلام في البسملة والحديث الشريف ناطق به وأما الاعتراض بأنه لا يصح جعل اسم الله تعالى آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله جزءاً من الفاتحة فمدفوع بما أوضحناه سابقاً وقد يجاب أيضاً بما أشرنا إليه آنفاً من أن المراد بالآلة ليست بآلة حقيقية لإيجادها بل مشابه بها من حيث توقف اعتداد الفعل شرعاً عليها فلا منافاة بين كونها جزءاً داخلاً في الفعل حقيقة وكونها شبه آلة خارجة عنه اعتبار انتهى ويرد عليه أن البسملة من حيث الاعتداد بها شرعاً تتوقف على نفسها فالإشكال باقٍ بعد فالوجه ما قدمنا سابقاً.

قوله: (لقوله عليه الصلاة والسلام) تعليل لقوله لا يتم الفعل بدونه ولا يعتد به شرعاً بيان له لأن المراد ليس آلة حقيقية حتى لا يتم بدونها في نفسه بل ما يشبه الآلة فالمراد ما

قوله: كيف وقد جعل آلة لها بيان الأظهر بالظاهر وكان ينبغي أن يعكس.

---

(١) فيتناول المكتوب والمقروء وسائر الأمور المباحة وممدوحة التناول ولذا ورد في الحديث الشريف كل أمر ولم يرد كل فعل وبهذا يتضح حسن قول المص فيما مر لأن الذي يتلوه مقروء ولم يقل قراءة.

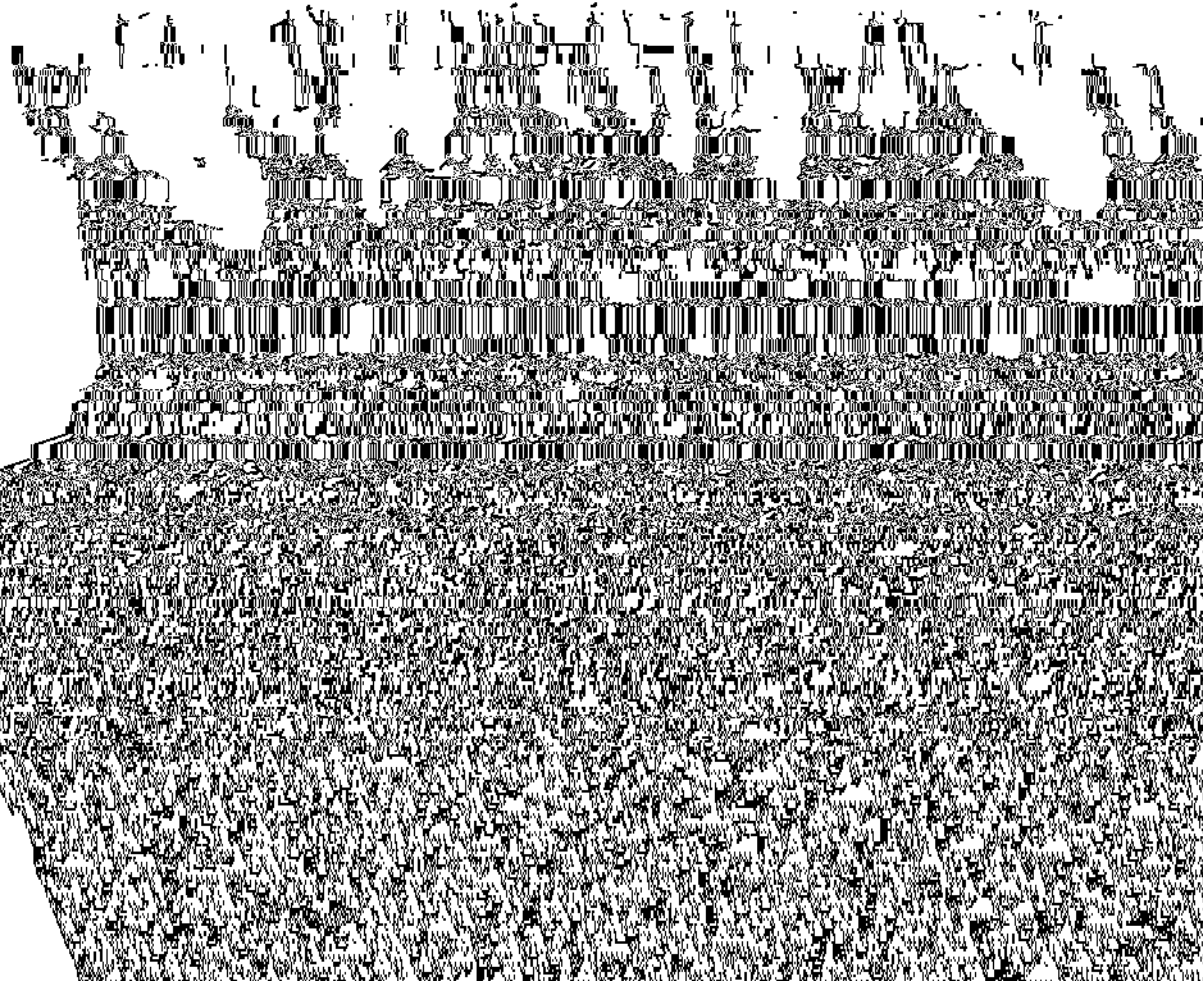
ذكر لقوله عليه السلام (**كل أمر ذي بال**) أي ذي شرف لا يلام متعاطيه ولا يذم من يرومه البال الحال والشأن وأمر ذي بال أي شرف يعتني به والمراد كما مر مأذون التناول[1] شرعاً فيحترز به عن الأمر الممنوع تعاطيه شرعاً لا الأمر الحقير الذي يباح تناوله وقد يطلق البال أيضاً على القلب بناء على أن الأمر كأنه ملك قلب طالبه لاشتغاله به كما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إنه عليم بذات الصدور﴾ [الأنفال: ٤٣] وقيل شبه الأمر بذي قلب على الاستعارة المكنية فإثبات القلب له تخييلية ولما كانت الاستعارة أبلغ كان هذا الوجه أرجح.

قوله: (لم يبدأ فيه باسم الله) صفة أخرى للأمر عدم البدء فيه بالبسملة بالترك عمداً وأما الترك نسياناً فمعفو كما قرره في تسمية الذابح مع أنه لا تحل الذبيحة بدونها فغيره أولى بذلك العفو والحديث الشريف على ما رواه الخطيب في جامعه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر نقله علي القاري في أوائل شرح المشكاة وهذا يدل على تمام المدعي وما نقله المص لا يدل على تمامه مع أن البعض قال لم نجد هذا اللفظ بعينه فكأنه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى جوزه الشرع إذا لم يحفظ لفظه المنيف الصادر من معدن الفصح العريف وأما إذا احفظ فلا معنى لتبديل ما صدر من منبع البلاغة بما لا قدر له في جنبه أصلاً والمص اقتفى في ذلك بجار الله العلامة لكنه لم يصب.

قوله: (فهو أبتر) أي ناقص الآخر ومقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له أبتر وفيه تنبيه على أن نقصان الأول يسري إلى الآخر بل هو كناية عن نقصان الأمر بتمامه إذ نقصان الآخر يستلزم نقصان الأمر كله وإنما فسر بناقص الآخر مراعاة لأصل وضعه لأنه في الأصل مقطوع الذنب كما أفصح به كلام الجوهري واعلم أن تصدير الفعل باسم الله تعالى لا يكون إلا بذكر اسمه ويقع على وجهين أحدهما أن يذكر اسم خاص من أسمائه كلفظة الله مثلاً والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فإن لفظ اسم مضافاً إلى الله تعالى يراد به اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً فيستفاد أن التبرك والاستعانة بجميع أسمائه وأما الباء فهي وسيلة إلى ذكره على وجه يوذن بجعله مبدأ فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب كذا نقل عن السيد قدس سره في دفع الأشكال بأن الابتداء بالباء ولفظ اسم وليس شيء منهما من أسماء الله تعالى ولك أن تقول إن المراد بالابتداء الابتداء العرفي لا الحقيقي لأنه غير منقسم فلا يمكن أن يراد هنا فلا إشكال بالنظر إلى الابتداء العرفي ولا حاجة إلى تطويل الجواب ولما أريد بالحديث الشريف رجحان الآلية لدلالته على عدم التمام بدونها التزاماً بخلاف المصاحبة فإنها لا دلالة لها على ذلك مرضها فقال **(وقيل الباء للمصاحبة)** فيكون ظرفاً مستقراً عند الجمهور كما أشار إليه بقوله **(والمعنى متبركاً باسم الله اقرأ)** أشار إلى

---

(١) حتى منع الشعبي كتابة البسملة في أوائل كتب الأشعار وإن جوزه سعيد بن المسيب لكن مراد المانع الأشعار القبيحة ومراد المجوز الأشعار الحسنة فالنزاع لفظي فيصان إيراد البسملة في الهجويات والهذيان ومدح الظلمة كما تصان في أكل الحرام وشرب الحرام وموضع الخبثات قال علي القارىء في أوائل شرح المشكاة والأظهر أنه لا يكتب في أوائل كتب المنطق على القول بتحريم مسائله انتهى وكذا في أوائل الحكمة وعلم النجوم وغيرها من العلوم الممنوع تعاطيها.

أن بسم الله حال من فاعل محذوف وهو اقرأ على ما اختاره المصنف أو ابتدأ على ما اختاره البعض وجوز الرضي وصاحب اللباب كونه ظرفاً لغواً ثم إنه لم يرد به أن الباء صلة للتبرك والمصاحبة حين كونها للمصاحبة وإلا لزم التسلسل بل أراد بيان حاصل المعنى وأصل المعنى كائناً باسم الله تعالى اقرأ وحاصله ما ذكره أو لأنه لا يقتضي كون الظرف مستقراً فعلاً عاماً بل يجوز أن يكون فعلاً خاصاً حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم أن الجمهور على أن الظرف إذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر كما أشرنا إليه فإذا كانت للاستعانة والآلية لغو لأن مدخولها يجعل آلة للفعل المقدر بالمعنى المذكور كالقراءة مثلاً فتكون الباء متعلقة به ومفضية معناه إلى مدخوله مع كون الفعل المقدر فعلاً خاصاً ولا يعتبر فيه معنى فعل آخر عامل في الظرف كما في باء المصاحبة وجوز الرضي وصاحب اللباب اللغوية على الأول أيضاً ونقل عن القاسم الليثي أنه إذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحباً لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وإن قصدت مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشتري الفرس بسرجه لاحتمال الكلام لمعنيين فعلى أحد الوجهين يكون السرج مشترى دون الآخر بخلاف نحو نمت بالعمامة فإنه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه إذ لم يقصد إيقاع القراءة على اسم الله تعالى انتهى أما إن

متبركاً إذا أصل الملابسة مستحيل هنا[١] وقيل ألا يصح رجوعه إليهما بناء على كونه آلة ليس إلا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخر إلى هذا انتهى وقد عرفت أن جعله للآلة تشبيهاً لا حقيقة فيفيد التبرك أيضاً فقوله فيرجع في الآخرة إلى هذا ضعيف إذ الاستعانة تفيد أن الفعل لا يتم بدونه بخلاف المصاحبة ومن هذا رجح المص الاستعانة عليها عكس ما في الكشاف ويؤيده قوله ليعلموا كيف يتبرك باسمه ولم يقل كيف يستعان باسمه اكتفاء بالقدر المشترك بينهما ولا يقال إن هذا القول من مقول قيل لأن تغيير مقول قيل يأبى عنه وأيضاً يلزم منه تمريض قوله ليعلموا الخ مع أنه لم يذكر نكتة غيره فمعني قوله والمعنى أي على التقديرين متبركاً باسم الله تعالى.

قوله: (وهذا وما بعده إلى آخر السورة مقول على ألسنة العباد) رفع[٢] لما يتجه على

قوله: وهذا وما بعده مقول على ألسنة العباد جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فإنه لما بين أن حاصل الكلام متبركاً بسم الله اقرأ أورد عليه أن الله تعالى كيف يقول هكذا قال الزمخشري رحمه الله مثاله ما إذا أمرك إنسان أن تكتب رسالة من جهة إلى غيره فإنك تكتب كتبت هذه الأحرف وإنما تفعل هذا على لسان أمره قال الراغب إن قيل لم لم يقل الحمد لي قيل لأن ذلك تعليم منه لعباده كأنه سبحانه وتعالى قال قولوا بسم الله والحمد لله وقيل قل غير مقدر لأن الله تعالى حمد نفسه ليقتدى به أو لأن أرفع حمد ما كان من أرفع حامد وأعرفهم بالمحمود وأقدرهم على إيفاء حقه قال لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقيل ما أثنى الله على نفسه فهو في الحقيقة إظهار بفعله محمدة لنفسه وإظهار نعمائه بمحكمات أفعاله وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ [آل عمران: ١٨] قال شهادته لنفسه إحداث الكائنات دلالة على وحدانيته ناطقة بالشهادة قال ذو النون لما شهد الله لنفسه أنطق كل شيء بشهادته وإن من شيء إلا يسبح بحمده. فإن قلت كيف استحسن حمده لنفسه وقد علم في الشاهد استقباحه حتى قيل للحكيم ما الذي لا يحسن وإن كان حقاً قال مدح الرجل نفسه أجيب إنما قبح ذلك من الإنسان لأن النقص فيه ظاهر وكفى نقصانه أنه خفي عليه نقصه فقد خدع عليه عقله وقد يستحسن منه عند تنبيه المخاطب على ما خفي عليه كقول المعلم للمتعلم اسمع مني فإنك لا تجد مثلي وعلى ذلك قول يوسف عليه الصلاة والسلام: «اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم» وسئل بعض المحققين عن شيء لم تقبح الخلافة في الله مع وجود الشرع فأنشد:

ويقبح من سواك الشيء عندي   وتفعله فيحسن منك ذاكا

---

(١) إذ أصل الملابسة مستحيل هنا قيل إن الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك وضعفه ظاهر إذ التبرك ليس من جزئيات الملابسة بل هي يفيد التبرك في بعض المواضع فإذا استحال نفس الملابسة يحمل على التبرك.

(٢) أو يقال لما كان ما تقدم على الحمد وما تأخر منه أعني إياك مقولاً على ألسنة العباد فالمناسب أن يكون الحمد أيضاً كذلك ألا يرى أن حمده تعالى في سائر المواضع حمل على ظاهر.

ولذا درج في الجواب الجواب عنه فالأولى دفع لما يتجه على ما سبق وعلى ما لحق لكن اكتفى به إذ منشأ السؤال على ما لحق لم يذكر بعد.

ما سبق[١] أنه كيف تصح الاستعانة والتبرك في حقه تعالى بأسمائه ووجه عدم ذكر الاستعانة قد ذكر آنفاً من أن مرجع الاستعانة التبرك مع شيء آخر قوله وكيف يتبرك بصيغة المجهول ومعنى كيف يتبرك بأي عبارة يتبركون فلا يرد أن ما ذكره تعليم للتبرك لا لكيفية التبرك به كلمة كيف قد انسلخ عنها معنى الاستفهام في مثل هذا المقام والمعنى لينظروا ويعلموا على أي وجه يتبرك به ولما انسلخت كيف في مثل هذا المقام عن معنى الاستفهام وكان المعنى (ليعلموا) على أي وجه يتبرك به لا وجه للإشكال المذكور ولا معنى لحمل الاستفهام على الاستفهام الإنكاري وانسلاخ معنى الاستفهام عن كيف في مثل هذا الكلام مما صرح به الفاضل الرومي في قول صاحب التنقيح كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع ولا ريب إنما نحن فيه من هذا القبيل وفي كلامه إشارة إلى أنه ليس فيه قل مقدرة كما ذهب إليه البعض حتى أنكر الالتفات في إياك نعبد ونقل عن البلقيني أن جعله مقولاً على السنة العباد نزغة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبع صاحب الكشاف وجهه أن المعتزلة يقولون إن تكلم الله تعالى خلقه الكلام على لسان غيره انتهى قال المص في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [هود: ٨٦] وهذا الكلام وارد على لسان الرسول عليه السلام يعني أنه تعالى تكلم من جانب الرسول تعليماً على أنه ينبغي له عليه السلام أن يتكلم هكذا وكذا المراد هنا مثل تكلمه تعالى سمع الله لمن حمده من قبل عباده على ما روي والفرق بين أنه تعالى خلق الكلام في لسان غيره وأنه تعالى تكلم من جانب عباده تعليماً لهم بين جلي لا يخفى على غبي فضلاً عن ذكي فقوله لم يتنبه لها من اتبعه هفوة من طغيان القلم والله أعلم.

قوله: (كيف يتبرك باسمه تعالى) مستفاد من بسم الله الخ **(ويحمد على نعمه)** معلوم من أول السورة إلى اهدنا إذ إياك نعبد من تتمة الحمد **(ويسأل من فضله تعالى)** مفهوم من اهدنا الخ الفضل إما بمعنى التفضل فمن ابتدائية ولم يذكر المسؤول وهو الصراط المستقيم لظهوره أو بمعنى خير وهو الصراط هنا وكالعلم والعمل والنصرة فمن تبعيضية فحينئذٍ المسؤول مذكور.

قوله: (وإنما كسرت) استئناف معاني **(ومن حق الحروف المفردة)** أي مما يليق بها

قوله: ومن حق الحروف المفردة أن تفتح وكان. الأصل أن يبنى على السكون لخفته ولكون السكون عدماً والعدم هو الأصل في الحادث لكن لما تعذر الابتداء بالساكن كان حقها أن تبنى على الفتح لمناسبة الفتح السكون في الخفة وإن كانت الكسرة مناسبة له في المخرج وإنما كسرت مع أن الخفة مطلوبة في الألفاظ لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر وكلا الأمرين يناسب الكسر أما الحرفية فلاقتضائها عدم الحركة والكسرة تناسب العدم لقلته حيث لم توجد في الفعل وفي غير

---

(١) لكن هذا الاتجاه بالنسبة إلى الحمد غير ظاهر وإن ظهر بالنسبة إلى إياك نعبد إلا أن يقال ٣ ذكر الحمد في الجواب استطرادي ليوافق ما قبله وما بعده وإلا فيصح الحمد من الله تعالى على ذاته العلية وصفاته الحسنى أو يقال.

المراد بالحروف ما يقابل الأسماء والأفعال المعبر عنها بحروف المعاني لا حروف المباني التي بني الكلام منها فيما هي مركبة والمراد بالمفردة ما جاء على حرف واحد كالباء واللام والكاف وحاصله الحروف البسيطة وإنما حقها وما يليق بها أن تفتح لأن الأصل في البناء سيما بناء الحروف لكونه أصلياً السكون لخفته ولكونه عدماً لأنه عبارة عن كون الحرف بحيث لا يمكن أن يوجد بعده صوت على ما عرف في موضعه والعدم هو الأصل في الحادث ولما تعذر ذلك في الحروف المبنية على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها أن تبنى على الفتح لكونه أخاً السكون في الخفة والخفة مطلوبة حسبما أمكن وأما كون الكسر أخا السكون باعتبار المخرج يعني مخرج الحرف المتحرك بالكسر قريب إذا كان ساكناً ولذا قيل إذا حرك الساكن حرك بالكسر قوله وقد رفضوا الابتداء بالساكن يشعر بإمكان الابتداء بالساكن[1] وفي شرح المواقف لا خلاف في أن الساكن إذا كان مصوتاً لم يمكن الابتداء به وأما الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم إذ التجربة قد دلت على امتناع الابتداء به وجوزه آخرون لأن عدم جوازه ربما يختص بلغة كالعربية انتهى وللإشارة إلى هذا قال وقد رفضوا الخ قوله **(لاختصاصها بلزوم)** أي لتميزها وانفرادها

المنصرف من الأسماء وفي الحروف إلا نادراً كجير وأما الجار فليوافق حركتها أثرها وإذا فقد واحد من هذين اللزومين في حرف من حروف المعاني لا يكون مكسوراً مثل كاف التشبيه فإنها لا تلزم الحرفية وإن لزمت الجر ومثله الواو فإنها لا يلزم الجر وإن لزمت الحرفية إذ قد تكون عاطفة والتاء غير لازم الحرفية والجر إذ قد يوجد بدونهما كتاء الخطاب والتكلم فإنه اسم لعل العبادة بل محذور فإنه ظاهر لا تكلف فيه لمصححه.

---

(١) وفي شرح المواقف الحرف إما متحرك أو ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحروف لأنهما بالمعنى المشهور من خواص الأجسام بل نعني بكونه متحركاً أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أو يوجد عقيبه صوت مخصوص من الأصوات الثلاث وبكونه ساكناً أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شيء من تلك الأصوات انتهى وكون السكون عدمياً بينه بعض المحشين بهذا الطريق وهذا وإن كان تاماً في نفسه لكن لا يلائم اعتباره في بيان كون السكون أصلاً في البناء فالتعويل في ذلك على ما قاله السيد السند قدس سره من أن أصل الإعراب أن يكون وجودياً لكونه أثراً للعامل وعلما للمعاني فأصل ما يقابله أن يكون عدمياً وقد امتنع البناء على السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد لأنها من حيث إنها كلم برأسها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا الابتداء بالساكن فحقها أن تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة وإن كانت الكسرة أختاً له في المخرج انتهى قوله فأصل ما يقابله أن يكون عدمياً لما ثبت في موضعه أن أشد أقسام التقابل الإيجاب والسلب وفي غيرهما إنما يثبت التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه لم يتقابلا فاندفع الاشكال بأن التقابل كما يكون بين الوجودي والعدمي يكون بين الوجودين كالتضاد وأما الإشكال بأنه إن أراد أن السكون متصف بالعدم أي بأنه عدم الحركة في الحركة أيضاً متصفة بالعدم أي بأنه السكون فسيخف جداً إذ الحركة إثر العامل الموجود والسكون ليس كذلك فأثر الموجود الأصل فيه الوجود وما ليس كذلك فالأصل فيه العدم وفي عبارة الشريف إشارة إليه والمعترض غفل عنه على أنه يلزم أن لا يوجد حينئذ تقابل العدم والملكة إذ يمكن أن يقال البصر عدم العمى وفيه من الفساد ما لا يخفى.

بلزوم (**الحرفية والجر**) لها فاللزوم بمعنى امتناع الانفكاك عنها وحاصله أن الحرفية والجر لازمان لها ممتنع انفكاكهما عنها فاللزوم مضاف إلى الفاعل والباء داخلة على المقصور فالباء الجارة لكونها ملزومة لا توجد بدون الحرفية والجر وإن كانا متحققين بدونها كما هو شأن اللازم الأعم وقيل يجوز أن تكون الإضافة إلى المفعول أي بلزوم الباء إياهما ولما ورد أن هذا يقتضي عدم تحقق الحرفية والجر بدونها إذ لا يجوز وجود الملزوم بدون اللازم مطلقاً وإن جاز العكس في صورة عموم اللازم كما في المعنى الأول قال[١] بمعنى أنها لا تخرج عنهما كما يقال فلان يلزم بيته أي لا يخرج عنه فحمل اللزوم على ما هو المعتبر عند أهل اللغة ولا يخفى أنه تكلف إذ الاحتمال الأول لما كان له مساغ لا يصار إلى غيره إذ اللزوم على مصطلح أهل الحكمة هو المتبادر ولقوته لا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف وإضافة اللزوم إلى الفاعل هو الظاهر الشائع بحيث يكاد أن لا يوجد خلافه نعم هذا التوجيه لا بدّ منه في عبارة الكشاف حيث قال وأما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فالمراد ما هو المعتبر عند أهل اللغة كما مرّ والمص عدل عنه إلى ما ذكره فلا إشكال في عبارته حتى يحتاج إلى تأويله وقيد الاختصاص لا بدّ منه إذ لزوم الحرفية والجر لها لا يقتضي الاختصاص لجواز أن يكون اللازم أعم والمقصود بيان اختصاص هذا اللزوم بالباء فيجب ذكره ولقد أخطأ من قال إنه زيادة على الكشاف ضارّة وصار الحاصل بهذه الزيادة أن الباء من حيث ذاتها مختصة من بين الحروف المفردة بامتناع انفكاك الحرفية والجر عنها وكلا الأمرين يناسب الكسر أما الجر فلموافقة حركة الحرف أثرها فإن الجر والكسر وإن كانا مخالفين نوعا لكنهما متوافقان صورة وأما الحرفية فلاقتضائها[٢] السكون تناسب الكسر لتقاربهما في المخرج بمعنى أن الحرف[٣] إذا كان مكسوراً يقارب مخرجها إذا كان ساكناً ولأن السكون عدم الحركة على ما مرّ والكسر لقلته بالنسبة إلى أختيه إذ لا يوجد في الأفعال ولا في غير المنصرف من الأسماء ولا في الحروف إلا نادراً كجير بمنزلة العدم كذا قيل وأنت خبير بأن كون السكون عدمياً بمعنى أن العدم جزء من مفهومه وكون الكسر بمنزلة العدم بمعنى عدم ماهية[٤] فلا يحسن التعليل فالأولى الاكتفاء بالوجه الأول قيل وإنما قلنا من حيث ذاتها أي إذا اعتبرت صورة الحرف من حيث دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الإضافة أو غيرها إذ جميع حروف الجر بعد اعتبار

---

(١) بمعنى أنها لا تخرج عنهما ولو أريد مصطلح أهل الحكمة يلزم أن يكون كل حرف جار باء لأنه حينئذٍ يكون الباء لازمة والحرفية والجار ملزومان والملزوم لا يوجد بدون اللازم فلزم أن يكون كل حرف جار باء فلا بد من التأويل.

(٢) وأما الحرفية فلاقتضائها السكون يناسب الكسر أي فلاقتضائها السكون يناسب الفتح لكن لما لم يكن للفتح مساغ اختير الكسر لذلك.

(٣) وفيه إشكال لأن المخرج للحرف سواء كان ساكناً أو متحركاً بأية حركة كانت فلا يعرف له وجه لكنه قدس سره بين هكذا.

(٤) أي بمنزلة عدم ماهية لقلة وجوده.

خصوصية كونها حروفاً جارة مختصة بلزومها وعلى هذا لا يرد النقض بكاف التشبيه ولام الإضافة وواو القسم وتائه لعدم اختصاصها بهما من حيث ذواتهما لمجيء الكاف اسماً وحرف الخطاب واللام للابتداء والتأكيد والواو للعطف والتاء للتأنيث والنقل.

قوله: (كما كسرت لام الأمر ولام الإضافة) أي عدل في الباء عن الأصل الذي هو الفتح وكسرت كما عدل في هذين اللامين عن الفتح إلى الكسر لا لعلة مضت بل لدفع الالتباس المذكور ولم ينظر إلى إعراب مدخولها لأنه قد لا يظهر كما في حالة الوقف مع مناسبة عمل لام الجارة أيضاً لكنه لم يذكره إذ العلة مجموع لزوم الحرفية والجر وهو منتف في لام الإضافة لكن كون الكسر مناسباً لعمله يكون سبباً لرجحانه على العكس ولام الأمر كسرت أيضاً لأنها مشابهة لها في مطلق العمل فحمل على اللام الجارة والمراد بلام الإضافة هي لام الجر لأن بعض النحاة يسمي حروف الجر حروف الإضافة لأن الإضافة إفضاء وهي موضوعة لإفضاء معنى الأفعال إلى مجرورها واختاره المصنف.

قوله: (داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء) لأنها إذا دخلت على المضمر كانت مفتوحة كما هو لأصل ولا داعي للعدول لعدم الالتباس إذ مدخول لام الابتداء لا يكون إلا ضميراً مرفوعاً ومنفصلاً مثل لهو ومدخول لام الجارة يكون مجروراً متصلاً فبجوهر المدخول عليه يحصل الفرق وأما كسر اللام في ياء المتكلم فلاقتضائه الياء فلا نقض ولم يذكره لظهوره ولام الاستغاثة ولام التعجب ولام التهديد فهي وإن كانت داخلة على المظهر لكنه واقع موقع المضمر وهو كاف ادعوك ولذا فتحت فقوله داخلة على المظهر أي على المظهر حقيقة وصورة لا صورة فقط كذا فهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه لأن سبب الكسر وهو الالتباس متحقق في هذه اللامات والعذر المذكور غير تام إلا إن يقال إن لام الابتداء لا تدخل على ما تدخل عليه هذه اللامات فالوجه يكون هذا لا ذلك.

قوله: (والاسم عند أصحابنا من الأسماء التي حذفت إعجازها) عند ظرف متعلق

قوله: كما كسرت الخ يعني كما أن علة كسرة الباء مجموع هذين اللزومين كذلك علة كسر لام الأمر ولام الإضافة الداخلة على المظهر الفرق بينهما وبين لام الابتداء فلفقد أحد اللزومين في اللام أعني لزوم الجر ذكر لحركتها علة أخرى غير ما في الباء وإنما كسرتا وفتح لام الابتداء للفرق ولم يعكس مع حصول الفرق في العكس فلأن الجزم أثر لام الأمر وهو عدم الحركة والكسر يلائم العدم على ما مرّ وجهه ولأن الجزم في الأفعال بمنزلة الجر في الأسماء فأشبهت بهذا الوجه الباء الجارة في اقتضائها اللزومين المذكورين وأما كسر لام الإضافة عند دخولها على المظهر فليوافق حركتها أثرها وأما فتح لام الإضافة عند دخولها على المضمر وفتح لام الابتداء فللرجوع إلى الأصل ولم يفرق بينهما بالحركة لحصول الفرق بجوهر المدخول عليه فإن لام الابتداء لا يدخل إلا على المضمر المرفوع ولام الإضافة لا يدخل عليه.

قوله: والاسم عند البصريين من الأسماء التي حذفت إعجازها وهي أحد عشر اسماً ابن وابنم وابنة واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة واسم واست وايمن الله وايم الله ابنم هو ابن زيد فيه الميم وايم أصله ايمن حذف منه النون فهو منقوص ايمن فهذه أحد عشر اسماً على ما ذكره الزمخشري

بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر إلى المبتدأ قدم عليها للاهتمام تنبيهاً على اختياره ولئلا يفصل بين الحكم وعلته والإعجاز جمع عجز بفتح العين وضم الجيم وهو الآخر أي هو محذوف اللام كيد ودم فاصل اسم سمو بكسر السين كنصف وإنصاف أو سمو بضم السين كعضو وأعضاء وكقفل واقفاً أو سمو بضم السين وفتح الميم كرطب وأرطاب وعدل عن قول الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة التي بنوا أوائلها لأن انحصار تلك الأسماء في العشرة غير مقطوع به حتى صرح في المفصل بأنها إحدى عشرة وهي ابن[١] وابنة وابنم واثنان واثنتان وامرأ[٢] وامرأة واسم واست[٣] وايمن الله منها محذوفة الإعجاز وهي ابن وابنة[٤] ابن وابنم واست وايمن واثنان واثنتان[٥] ومنها ما ليس كذلك وهي أيمن وامرء وامرأة وليس كل ما هو محذوف الإعجاز أن يكون مبنياً أوله على السكون نحو يد ودم فبينهما عموم وخصوص من وجه فمن قال أي من الأسماء الاحد عشر التي حذفت إعجازها وبنيت أوائلها على السكون فحصل التخفيف في طرفيها فقد سهى كذا قيل وكذا كل مصدر كان بعد ألف فعله الماضي أربعة أحرف فصاعداً مثل احمرار أو استخراج يبنى أوله على السكون كذا قيل ولم يعد يد ودم لأن الكلام في الأسماء التي حذفت أواخرها وبنيت أوائلها على السكون واليد والدم ليسا كذلك.

قوله: (لكثرة الاستعمال) لا لعلة موجبة للحذف بل لمجرد التخفيف المطلوب في كثير الاستعمال وما ذكره المص علة ولما لم يكن الحذف لعلة قياسية دار الإعراب على آخر ما بقي لكون المحذوف منسياً بخلاف نحو عصا فإن المحذوف لكونه لعلة منويّ لا منسيّ فيكون إعرابه تقديرياً.

في المفصل لكنه قال في الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة فلعله لم يعتد بايم الله لأنه منقوص ايمن واعتد بابنم مع أنه مزيد ابن لأن الزيادة بها تعدد الصيغة كضارب من ضرب والحذف لا يتعدد به الصيغة كدم في دمو ولان المنقوص قد يوزن بوزن أصله فيقال وزن ايم أفعل كايمن فكأنه هو فعد واحداً بخلاف المزيد فإنه لا يوزن ابنم بوزن ابن أصلا فبهذا الاعتبار عد كل واحد من الزائد والمزيد عليه اسماً من تلك الأسماء على حدة.

---

(١) وابن أصله بنو كجمل لقولهم في تكسيره أبناء وأفعال في الأصل جمع فعل وابنم بمعنى ابن والميم زائدة للمبالغة كما في زرقم بمعنى الأزرق ويتبع نونه ميمه في الإعراب.

(٢) وامرأ وامرأة فيهما لغتان إحديهما هذه والأخرى وامرأ وامرأة وإنما أدخلوا الهمزة وإن كانتا تأمين غير محذوف الآخر من حيث إن لامهما همزة فيلحقها التخفيف فيقال مرء ومرءة فجريا مجرى ابن وابنة.

(٣) واست أصله سة كجمل إذ جمع مكسر استاه فحذف آخره وادخل همزة وصل بعد إسكان أوله.
وايمن الله هذا مفرد عند البصريين كأنك وآجر وقد فصل في علم التصريف قوله وكذا كل مصدر إشارة إلى أنه قياسي لا سماعي وأما البواقي فسماعي.

(٤) وأصل ابنة بنوة كشجرة لأنها مؤنث ابن.

(٥) إذا أصلهما ثنيان واثنيتان كجملان وشجرتان بدليل قولهم في النسبة ثنوي بفتحتين ولو كان العين ساكناً لقالوا ثني كظبي فحذف اللام وأسكن الثاء وجيء بالهمزة.

قوله: (وبنيت أوائلها على السكون) أي صيغت ووضعت مستأنفة وليست معطوفة على حذفت إن أريد بالأسماء جميع الأسماء التي حذفت إعجازها وإن أريد بها بعض الأسماء التي حذفت إعجازها فهو عطف على حذفت إعجازها يريد أنه لم يحذف نفس الأوائل كالأواخر لئلا يبقى الاسم على حرف واحد بل اكتفى بحذف حركتها دوماً لزيادة التخفيف بلا محذوف قال مولانا سعدي لأنه لما أعربت الميم لكونها آخر الكلمة سكنت السين فإنه لما حذفت الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيلاً للتعادل كذا في تفسير الأصفهاني انتهى ولا يجري هذا في كل مادة حذف آخرها وبني أولها كاثنان واثنتان وأما ما ذكرناه فيجري في كل مادة.

قوله: (وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل) عطف على بنيت قيل عوضاً مما أصابها من الوهن بحذف الأواخر حقيقة أو حكماً وتسكين[1] الأوائل لرفضهم الابتداء بالساكن كما يشعر به.

قوله: (لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن) فيه إشارة إلى أن الابتداء بالساكن ممكن كما أن الوقف على الحركة ممكن لكنهم لم يجوزوه لأن لغتهم

قوله: وبنيت أوائلها على السكون لعل السر فيه التعين في الوضع أو طلب الخفة فإن هذه الأسماء كثيرة الدور في الاستعمال وأكثر استعمالها في الدرج وإذا وقعت نادراً في الابتداء احتيج في التلفظ بها إلى همزة الوصل وفي الدرج لا يحتاج في التلفظ بأوائلها إلى الهمزة للاستغناء عن الهمزة بآخر حرف مما قبلها.

قوله: لأن من دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن فيه إشعار بأن الابتداء بالساكن ممكن إذ يفهم من فحوى كلامه أن إدخال الهمزة عليها لئلا يترك دأبهم في الابتداء لا الامتناع الابتداء بالساكن إذ لو لم يمكن الابتداء بالساكن يتوقف التلفظ بالحرف في الابتداء على التلفظ بالحركة لكن الحركة عارضة للحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور لا يقال إن التلفظ بالحركة إنما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لأنا نقول وجود الحرف والحركة ليس إلا في اللفظ ووجود المعروض سابق بالذات على وجود العارض فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك أن الموقوف عليه اسبق من الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن أن يمنع لزوم التوقف من امتناع الابتداء بالساكن لجواز أن تكون الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء وهو وإن كان تاماً لا يدل إلا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع أوقعه المص رحمه الله في حيز الإمكان فكلامه دل على أنهم زادوا في هذه الأسماء همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن والابتداء بالساكن وإن أسكن إلا أن عادتهم جارية بأن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن إما ابتداؤهم بالمتحرك فلوجهين أحدهما أن الابتداء بالساكن لا يخلو عن نكتة وبشاعة فالتزموا الابتداء بالمتحرك لتسلم لغتهم عنها والثاني أن الابتداء أساس للبناء فكما أن البناء إلا يبنى على أساس ضعيف كذلك المتكلم لا يبني كلامه إذا أراد رصانته وإحكامه إلا على الحركة فإن الحركة كالوجود والسكون كالعدم وأما الوقف على السكون فلأنه ضد

---

(١) أي جعل الأواخر ساكناً.

موضوعة على غاية من الأحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة وفي الوقف على الحركة اختلال بالرصانة والإحكام وقد استدل بعضهم على إمكانه بأنه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف وجود العارض على المعروض والجواب منع أنهما بعده لا معه وإلا لأمكننا الابتداء بالحرف من غير الحركة وإنه محال والمراد بالابتداء الأخذ في النطق بعد الصمت لا الأخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله كما تخيله بعضهم حتى لزم وقوع الابتداء بالساكن كذا قاله العلامة الجابردي وفهم منه التوفيق بين القولين فإن من جوز الابتداء بالساكن يجوز أن يكون مراده بالأخذ في النطق بالحرف بعد ذهاب الذي قبله ومن ذهب إلى امتناعه أراد بالابتداء الأخذ في النطق بعد الصمت وإلا فلا يمكن التكلم بلا حركة والتجربة دلت عليه ومن أنكر ذلك فقد أنكر العيان وكابر المحسوس والتوفيق الذي ذكرناه وإن كان بعيد الكنه يحسن الحمل عليه حتى يلزم إنكار العيان من العلماء الأعيان والحركة والسكون حقيقة من صفات الأجسام وهنا صفات اللسان ووصف الحرف به مجازاً ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية أيضاً.

قوله: **(ويشهد له تصريفه)** أي تصريف الاسم مصدر مضاف إلى المفعول وفي بعض النسخ تصريفهم مصدر مضاف إلى الفاعل **(التصريف)** التحويل من صيغة إلى أخرى من أبنية مختلفة **(على أسماء)** فإنه لو كان محذوف الفاء كما ذهب إليه الكوفيون لجمع على أوسام.

قوله: **(وأسامي)** جمع أسماء فهو جمع الجمع وياؤه في الأصل مشددة ويجوز تخفيفها قياساً مطرداً في نحو أماني وأثاني ولهذا رسم بالياء في النسخ **(وسمي)** تصغير الاسم أصله سميو فاعل فصار سمي ولو كان كما ذهب إليه الكوفيون لكان تصغيره وسيم **(وسميت)** فعل من الاسم ويدل على كونه محذوف الآخر كون فعله سميت لا وسمت أصله سموت فقلبت الواو لوقوعها في الطرف ياء فقيل سميت.

قوله: **(ومجيء سمى كهدى)** عطف على تصريفه أي ويدل على ذلك مجيء سمى كهدى يعني في الوزن لا في كونه مصدراً كهدى و **(لغة)** بالنصب على أنه حال من سمى لكونه فاعل معنى أو بنزع الخافض أي في اللغة وهو الأولى.

الابتداء فجعلوا علامته ضد علامته قال صاحب الكشاف والاسم أحد الأسماء العشرة التي بنوا أوائلها على السكون فإذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة لئلا يقع ابتداؤهم بالساكن إذ كان دأبهم أن يبتدئوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن لسلامة لغتهم من كل لكنة وبشاعة تم كلامه وكلامه هذا أيضاً مشعر إشعاراً بينا بأن الابتداء بالساكن ممكن موجود في لغة غير لغة العرب لكنه مستنكر لتخصيص السلامة عن والبشاعة بلغة العرب وبه صرح صاحب المفتاح في صرف المفتاح قال هناك دعوى امتناع.

قوله: ويشهد له تصريفهم على أسماء وسمي وسميت ومجيء سمى وجه الشهادة أنه لو كان من وسم كما ذهب إليه الكوفيون لكان جمعه على أوسام وتصغيره على وسيما والفعل منه وسمت ولا يجيء سمي لغة فيه لأن الناقص لا يجيء لغة من المثال.

قوله: (فيه) أي في الاسم إذ فيه لغات اسم بالكسر والضم واسم بالضم والكسر أيضاً وسمة وسماة مثلثتين كما في القاموس وسمى كهدى وهذا يدل أيضاً على أن المحذوف في الاسم الآخر دون الأول فوزن اسم افع وأصل سمى سمو قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى الساكنان الألف والتنوين فحذفت الألف وحق الرسم أن يكتب بالألف وكذا الكلام في أسماء وأسامي وسميّ أصلها اسماو وأساميو وسميو كعصيّ قيل ووجه شهادته أن الناقص لا يجيء لغة في المثال فعلم أن الاسم ناقص محذوف الآخر لا مثال مقلوب الأول.

قوله: (قال) أي أبو خالد القشاني نسبة إلى قشان بن سلمة بن مدحج (والله أسماك) أي سماك لغة في سماك المشدد بمعناه وروي مشدداً أيضاً هكذا والله سماك ولا خلل في الوزن ومعناه وضع له اسماً أو يكون بمعنى دعاه باسمه والمراد هو الأول وأسند إليه تعالى لأنه تعالى هو الواضع أو ألهم الواضع إن قيل الواضع أبو البشر (سمي) مفعول أسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء أيضاً (مباركاً) المبارك ما يتيمن به ويتفاءل به مثل سالم وغانم ومحمد وسعيد.

قوله: (آثرك الله به) بالمد بمعنى اختارك واختصك باسم مبارك يتيمن به ويتفاءل.

قوله: (إيثاركا) أي آثرك بالفضل والمجد والشرف فهو مفعول مطلق للتشبيه كأعطيت إعطاء الأمير فإضافة الإيثار إلى المفعول والفاعل غير مذكور أو إيثارك للمعاني والذكر الحسن وهو مفعول مطلق أيضاً للتشبيه لكن الإضافة إلى الفاعل وقيل منصوب بنزع الخافض أي كإيثارك بالاحتمالين في الإضافة واستشهد به على أن سمى مثل هدى لغة في الاسم ولا يقدح في ذلك احتمال أن يكون على لغة من يقول سم بضم السين غير مقصور[1] فألفه ألف تنوين كما صرح به في شرح كتاب سيبويه إذ الاحتمال كاف في الاستشهاد.

قوله: (والقلب بعيد) تزييف لما أجاب به الكوفيون عن التمسكات المذكورة فإنهم ذهبوا إلى أن هذه الأمثلة مقلوبة فإن أسماء أصله أوسام فقلبت إذ موضع الحذف اللام فصار اسماً وكذا البواقي ومع هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بأن أصله سمو فرده بأنه بعيد خلاف الأصل لا يصار إليه ما لم تدع ضرورة إليه وإلا لارتفع الأمان إذ كل لفظ يحتمل القلب ولو ارتكب بلا ضرورة يكون الأمر مشكلاً ومع بعده (غير مطرد) أي أنه شاذ لا يقاس عليه فلا ينبغي تخريج ما ذكر على الأمر الشاذ أو غير المطرد في أنواع تصاريف الكلم إذ لا توجد كلمة مقلوبة خولف الأصل فيه بالتقديم والتأخير في جميع تصاريفها

قوله: والقلب بعيد جواب عما يقوله الكوفيون من أن هذه الأمثلة مقلوبة قلب مكان حيث زحلقت الواو من أول الكلمة إلى الآخر.

قوله: والله أسماك سمي مباركاً أي سماك اسماً مباركاً.

---

(١) أي بلا ألف مقصورة وحاصله أن آخره ميم لا ألف مقصورة فألفه ألف تنوين كزيداً.

حتى لو وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس أحدهما مقلوب الآخر كما في جبذ وجذب كيف وشأن الجمع والتصغير ونحوهما رد الشيء إلى أصله هذا مراد المص ولا يخفى أن هذا جواب تحقيقي لا إلزامي إذ لهم أن يقولوا هذه القاعدة غير مطردة وكثيراً ما يعدل عنها لمصلحة وهي أن الآخر لما كان لائقاً بالتغيير والحذف ارتكبوا القلب في جميع تصاريفه للحذف وتخصيص القاعدة لا يضر باصطلاح العلوم العربية والمعنى الأول هو الأنسب للمقام وبالجملة هذا نزاع لا طائل تحته ولا يرام حله.

قوله: (واشتقاقه من السمو) لا يخفى أن الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد أيضاً وهو المراد هنا وفيما سيجيء السمو كالعلو وزنا ومعنى أي هو مأخوذ منه بنوع من التصرف فيه.

قوله: (لأنه رفعة للمسمى وشعار له) بكسر الشين المعجمة وفتحها أصله ما يلي شعر الجسد من اللباس أي لأن الاسم علامة على المسمى به يرتفع عن زاوية الهجران إلى منصة العرفان وعن حضيض الخفاء إلى أوج الجلاء سواء كان مشعراً بالمدح أو الذم أولاً فإذا كان مشعراً بالمدح ويتبرك به فالرفعة أظهر من أن تخفى.

قوله: (ومن السمة عند الكوفيين) بكسر السين وهي العلامة والاسم علامة على مسماه ولم يبين وجهه لانفهامه مما سبق من أن الاسم شعار له إذ كون الاسم علامة يعلم بها المسمى وجه مشترك بين وجهي الاشتقاق على المذهبين وأما كونه سبب الارتفاع فمختص بالاشتقاق من السمو وملحوظ فيه وأما على مذهب الكوفيين فلا تلاحظ فيه الرفعة وإن كانت لازمة له.

قوله: (وأصله) أي بحسب الإعلال والتغيير **(وسم)** بفتح الواو مثل وعد والفرق بين الأصل وبين الاشتقاق واضح إذ معنى الأصل أنه قبل الإعلال والتغيير وسم فاعل فصار اسماً ومعنى الاشتقاق أنه مأخوذ منه بنوع من التصرف لكن الأصل والمشتق منه هنا واحد إذ السمة بوزن عدة أصله وسم ومعناه العلامة فيلزم كون المشتق والمشتق منه واحداً وقد أشار البعض إلى الجواب عنه بأن أصل السمة وسم بكسر الواو فنقلت كسرة الواو إلى السين ثم حذفت وعوض عنها التاء فصارت سمة انتهى. فالحاصل أن للاسم عند كل من الفريقين أصلاً إعلالياً واشتقاقياً فأصله الإعلالي عند البصريين سمو بالتخفيف والاشتقاقي سمو بالتشديد وعند الكوفيين أصله الإعلالي الوسم بالفتح والاشتقاقي السمة التي أصلها الإعلالي الوسم بالكسر فأصله الاشتقاقي عندهم بالأخير هو الوسم بالكسر كذا قيل فالمشتق بالأخير هو الوسم بفتح الواو قيل المراد بالاسم المذكور معناه اللغوي الشامل للفعل والحرف

قوله: لأنه رفعة للمسمى وشعار له يعني أن اشتقاق الاسم من السمو وهو الرفعة ومناسبة الرفعة للتسمية باسم أن التسمية رفع للمسمى وتنويه لشأنها فإن محقرات الأشياء لا تجد في كثير منها ما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها أو نوعها وتسمية الأجناس والأنواع بالأسماء تنويه ورفع لشأنها كالتسمية بالأسماء الخاصة وقوله وشعار له ناظر إلى مذهب الكوفية في اشتقاق لفظ الاسم فإنهم يجعلونه من السمة بمعنى العلامة أراد به أن يشير إلى وجه التسمية على كل من المذهبين.

أيضاً لا ما يقابلهما فإنه مصطلح النحاة انتهى. ولو خص لم يبعد أيضاً كما قيل أيضاً.

قوله: (حذفت الواو وعوض عنها همزة الوصل ليقل إعلاله) أي إنما جعلوا أصله وسما لا سموا ليقل إعلاله فإن في مختار البصريين كثرة الإعلال حيث حذف العجز وبني الأول على السكون وأدخلت همزة الوصل عليه وإما على مذهبهم فحذف الأول فقط فقوله ليقل إعلاله علة لجعل أصل الاسم وسما وإما أن يكون علة للتعويض أو لقوله من السمة فضعيف مخالف لمذاق الكلام.

قوله: (ورد بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم الخ) المعهود تعويضها في الأول عما حذف في الآخر كابن ونحوه كما مر وأما المعهود فيما حذف صدره أن يعوض عنه التاء في الآخر كعدة ونحوها فارتكاب كثرة الإعلال أهون من ارتكاب المصير إلى عدم النظير ولا يرد النقض بإشاح في وشاح وإعاء في وعاء لأن المراد بالهمزة ههنا همزة الوصل وفيما ذكرته من صورة النقض همزة القطع لأنها مبدلة من الواو كما أشرنا إليه فلا نقض وأما صيغ الأمر فلا نقض بها أيضاً إذ المراد بما حذف صدره ما كان الحاصل بعد هذا التغيير باقياً على معناه الأول كالاسم والوسم وفي صيغ الأمر ليس كذلك لنقله إلى الإنشائي بعد حذف حرف المضارعة أو نقول إن المحذوف فيها ليس صدرها فقط بل الصدر مع ما يليه إذ أصل اضرب لتضرب لا تضرب[1] فلا إشكال أصلاً قيل فائدة قال الإمام القرطبي من قال إن الاسم مشتق من العلو يقول لم يزل الله تعالى موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا قول أهل السنة ومن قال إن الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى في الأزل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فإذا أفناهم بقي بلا اسم[2] ولا صفة انتهى. كأنه أشار إلى رجحان كون الاسم مشتقاً من السمو بمعنى العلو والمراد بقي بلا اسم يدل على ذاته بدون الدلالة على صفاته ولا صفة أي بلا اسم يدل على الصفة كالخالق والقادر فلا إشكال بأنه في حق الصفات منع ظاهر فإن هذا الجعل ليس في وسعهم.

قوله: (ومن لغاته سم) بكسر السين **(وسم)** بضم السين آخر هاتين اللغتين عن قول الكوفيين لاحتمال كون أصلهما وسما حذفت الواو وكسرت في الأول لأن الساكن إذا حرك حرك بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلاً للواو المحذوفة كما أنه يحتمل أن يكون

قوله: ومن لغاته سم وسم بالكسر والضم يحتمل أن يكون قوله هذا متصلاً بكلام الكوفيين والظاهر أنه كلام مستقل لبيان لغات تستعمل في معنى الاسم سواء كان اشتقاقه من السمو أو السمة.

---

(١) أي لا أصله تضرب.

(٢) هذا إذا كان الواضع أبا البشر وأما إذا كان الواضع هو الله تعالى ففيه منع ظاهر وأيضاً بعد جعلهم له تعالى أسماء وصفات لا معنى لعدم بقائه تعالى بلا اسم ولا صفة بعد فنائهم وبالجملة هذا الكلام في غاية الإجمال والإهمال.

أصلهما اسم بكسر الهمزة وبعد طرح الألف بقي سم بنقل حركتها إلى السين واسم بضم الهمزة وبعد طرح الفهابقي سم بنقل حركتها إلى السين ولهذا آخر بيانها بعد بيان المذهبين بخلاف سمى فإن أصله سمو قلبت الواو ألفاً لما مر ولا مجال لاحتمال كون أصلها وسما ولهذا قدم بيانه على قول الكوفيين ومجيء سمى يرجح كون سم وسم أصلهما اسم واسم بكسر الهمزة وضمها فالأولى ذكرهما عقيب ذكر مجيء سمى فإن اللغات المشهورة خمس اسم واسم وسم وسم وسمى.

قوله: (قال) قائله رؤبة بن العجاج **(بسم الله الذي في كل سورة سمه)** وبعده على ما في الكشف. أرسل فيها بازلاً يقرمه[١] فهو بها ينحو طريقاً يعلمه الباء يتعلق بأرسل المتأخر أي باسم الذي أرسل الراعي في الإبل بازلاً أي فحلاً انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما بزل في السنة الثامنة قوله يقرمه حال من فاعل أرسل أو صفة بازلاً أي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليقوى للفجلة فهو أي البازل ينحو أي يقصد بتلك الإبل طريقاً[٢] يعلمه لاعتياده سلوكه قوله سمه بكسر السين وضمها ويجوز فتحها كما في كتب اللغة فسينه مثلثة.

قوله: (والاسم إن أريد به اللفظ) قد اشتهر الخلاف في هذه المسألة فقالت المعتزلة الاسم غير المسمى وقال بعض الأشاعرة أنه عينه ونقل عن الشيخ الأشعري انقسامه إلى الأقسام الثلاثة كما فصله المص وههنا ثلاثة أشياء الاسم والتسمية والمسمى الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه مغاير له وأيضاً التسمية فعل الواضع وأنه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء وهي أي التسمية غير المسمى أيضاً ولذلك قال الآمدي اتفق العلماء والعقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وإن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه قولك الله قول دال على اسم هو

قوله: باسم الذي في كل سورة سمه هو لروبة وقبله أرسل فيها بازلاً يقرمه والباء في باسم متعلقة بأرسل في المصراع الأول والضمير في أرسل للراعي وفي فيها للإبل ويقرمه صفة بازلاً من ضمير أرسل أو حال أي أرسل الراعي في الإبل بازلاً أي فحلا يتركه ذلك الراعي عن الركوب والحمل للفحلة قال الجوهري المقرم المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة وبعده فهو بها ينحو طريقاً يعلمه أي فذلك البازل مع تلك الإبل يقصد ويتوجه إلى طريق يعلمه ويألفه.

---

(١) وذلك الطريق كناية عن الجماع.

(٢) يقرمه من الإقرام بمعنى الإكرام والمقرم البقر الكريم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل والبعض ضبطه من الثلاثي وقال من القرم معناه الحفظ والصيانة والمعنى هنا حفظه وصانه عن الركوب والحمل والأول أبلغ.

المسمى وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً انتهى. وقال بعضهم ما هو عين وما هو غير وما هو ليس عيناً ولا غيراً كما قرره المص وفي شرح المواقف وقال الإمام المشهور عن أصحابنا إن الاسم هو المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية[1] وعن الإمام الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها مغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظه اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة انتهى. ولا يخفى عليك أن اتحاد الاسم والمسمى بهذا الوجه مختص بلفظ الاسم ولا يجري في غيره ألا يرى أن قول المص وإن أريد به ذات الشيء فهو المسمى مسامحة فإنه لا اتحاد بين الاسم والمسمى بهذا الوجه المذكور بل المعنى إن ما هو المراد من الاسم هو عين المسمى كما يشعر به قوله وإن أريد به الخ والفرق بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم والمسمى واضح والكلام في الأول لا في الثاني وكذا في قول الأشعري وإن أريد به الصفة ولما كان مراد الإمام أن الاتحاد الذي ادعوه إنما يمكن بلفظ اس م كما أوضحه وأما ما صدق عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلاً فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي أثبتوه في بعض الاحتمالات ليس اتحاد الاسم والمسمى بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والمسمى كما أوضحناه لا يرد إشكال مولانا منلاخسرو حيث قال بعد نقل ما استخرجه الإمام أقول يرد عليه أولا أن هذا إنما يصح إذا كان النزاع في لفظ الاسم فقط وثانياً أن هذا أيضاً لا يصلح محلاً للخلاف لأن المعتزلة لا ينكرونها وثالثاً أنه لا يناسب التمسك بقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم انتهى. كأنه رحمه الله تعالى لم ينظر في أول كلام الإمام حيث قال والناس قد طولوا في هذه المسألة وعندي أنه فضول يريد به أن إصلاح كلامهم مشكل إلا في صورة كون النزاع في لفظ الاسم فإن توجيهه ممكن بهذا الوجه اللطيف الدقيق ولا يعني إصلاح كلامهم مطلقاً ولو كان مراده ذلك لا وجه لقوله وعندي أنه فضول **(وما خطر بالبال الحقير والعلم عند الملك الخبير)** أن استخراج الإمام تحقيق لا محيد عنه وتدقيق لا محيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث لانتفاء المورد وأما ما حسنه المولى المزبور مما أفاده بعض المحققين

قوله: وقوله: ﴿سبح اسم ربك﴾ [العلق: ١] الخ رفع لاحتجاج من قال إن الاسم عين المسمى محتجاً بقوله عز وجل: ﴿سبح اسم ربك﴾ [العلق: ١] ذهاباً إلى أن المقدس هو المسمى والتسبيح الذي هو التقديس إنما يتعلق بالمسمى لا بالألفاظ فأجاب عنه بأنه كما يجب تنزيه ذاته الخ.

---

(١) أي أن الاسم عين التسمية بمعنى نفس الأقوال الدالة لا بمعنى فعل الواضع فيكون النزاع لفظياً.

وهو أن الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيداً وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فإذا أطلق بلا قرينة ترجح اللفظ أو المسمى كقولك رأيت زيداً فإنه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فإن من جعل الاسم عين المسمى جعله أيضاً عيناً لأن عين العين عين انتهى. فيعلم ضعفه مما ذكرنا من أنه يفيد اتحاد ما هو المراد من الاسم مع المسمى ولا يفيد اتحاد الاسم والمسمى مع ما في بيانه من الاضطراب والانغلاق إذا تقرر هذا فقوله والاسم أي ما صدق عليه الاسم الذي من جملته لفظ الاسم كما في شرح المقاصد وليس الكلام في لفظ الاسم المضاف إلى شيء لأن قوله ويختلف باختلاف الأمم يأبى عنه.

قوله: (فغير المسمى) ومن قال إن الاسم غير المسمى أراد به ذلك.

قوله: (لأنه يتألف من أصوات مقطعة) أي من حروف فإن المختار أن الحروف عبارة عن أصوات جعلت قطعاً متمايزة بعضها من بعض بالاعتماد على المخرج ولذا قيل في تعريفه اللفظ صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمداً على المخرج فيوافق قولهم اللفظ مركب من حروف المباني واختار بعضهم أن الحرف كيفية تعرض للصوت وأنت تعلم أن هذا لا يلائم كلام المصنف قال قدس سره في شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا أنسب بمباحث العربية انتهى. قيل واختار المصنف كون الحروف كيفية تعرض للصوت في الطوالع فكأنه رجع عنه ههنا انتهى. ولا يخفى أن المناسب في الحكمة بيان ما هو مصطلح أهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب هنا بيان ما هو اصطلاح أهل العربية فلا منافاة في كلامه حتى يدعي الرجوع.

قوله: (غير قارة) لأنها سيالة لعدم اجتماع أجزائها في الوجود.

قوله: (ويختلف باختلاف الأمم) كلفظة الله اسم للذات عند العربية وخداي وتكري في لغة الفرس والترك وغير ذلك.

قوله: (والإعصار) فكم من شيء اسمه في عصر يخالف اسمه في عصر آخر كأسامي البلدان واستوضح بالقسطنطينية واسلامبول والمسمى لا يكون كذلك **(ويتعدد تارة)** مع اتحاد المسمى كما في الترادف كالليث والأسد والغضنفر.

قوله: (ويتحد) أي الاسم تارة **(أخرى)** مع تعدد المسمى كما في اللفظ المشترك كالعين ولا بد من هذا القيد وإلا لم يكن لذكره فائدة مع أنه يقتضي ذلك قوله والمسمى ليس كذلك فإنه مرتبط بالكل فالمعنى ما ذكرنا.

وجه الاضطراب أن القائل بالغيرية ماذا يقول في كتب زيد وإن القائل بالعينية ماذا يقول في كتبت زيداً لأن بيانه في صورة الإطلاق يشعر بأن القائل بالعينية قائل بالعينية في جميع الأحوال وكذا الغيرية وأيضاً قوله فإن من جعل الاسم عين المسمى جعله أيضاً منظوراً فيه قوله لأن عين العين عين لا يفيد لأن لفظ ا س م لا يكون عين لفظ زيد مثلاً.

قوله: (والمسمى) أي كل مسمى **(ليس كذلك)** فهو رفع للإيجاب الكلي لا السلب الكلي فإن عبارته هكذا وليس المسمى كذلك واستوضح بقولك كل إنسان لم يقم ولم يقم كل إنسان قوله والاسم إن أريد به اللفظ فغير المسمى كلي والمسمى ليس كذلك رفع للإيجاب الكلي فلا وجه لترديد البعض بين كون المدعي كلية وبين كونها جزئية والترديد أيضاً في كون المسمى الخ سلباً كلياً ورفعاً للإيجاب الكلي وبعض المسمى لا يكون كذلك فإن اتفق شيء من ذلك فمن خصوص المادة كلفظ القرآن والقصيدة فإن مسماهما ونحوه مركب من أصوات لكن ليس من مقتضيات ذاته وإلا لم يختلف بل من خصوص المادة وعدم اعتبار خصوص المادة مما اتفق عليه العقلاء على أنه لا يضرنا ذلك إذ مغايرة المسمى للاسم بالتركيب من الحروف وعدمه وبأختيه في بعض المواد يكفينا في إثبات أن الاسم غير المسمى في تلك الصورة إذ لا قائل بالفصل.

قوله: (وإن أريد به ذات الشيء فهو) أي الاسم **(المسمى)** قد عرفت أن فيه مسامحة إذ المعنى وإن أريد به ذات الشيء فهو أي مدلول الاسم المسمى فمن قال إن الاسم هو المسمى أراد به ذلك **(لكنه لم يشتهر بهذا المعنى)** وقوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك﴾ [الأعلى: ١] و ﴿تبارك اسم ربك﴾ [الرحمن: ٧٨] جواب سؤال مقدر يرد على قوله لم يشتهر بهذا المعنى بأن المسبح والمتبارك هو الذات لا اللفظ الدال فدفعه بأن **(المراد به اللفظ)** لا المسمى وبينه بقوله **(لأنه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة بها)** وقيل جواب لتمسكهم بهذه الآية على أن الاسم نفس المسمى وهذا في نفسه تام لكن لا يلائم السوق ومذاق الكلام ما ذكر أولاً في توضيح المراد.

قوله: (عن الرفث) أي الفحش وما يستهجن ذكره وذكره لا على وجه التعظيم ولا يذكر في زمان أو مكان غير لائق بذكره أشار إليه بقوله **(وسوء الأدب)** ويجب التنزيه عن إطلاقه على غيره زاعماً أنهما فيه سواء وأشار به إلى أن التنزيه بالنسبة إلى ذاته مغاير له بالنسبة إلى اسمه وله فرق آخر وهو أن معنى تنزيه ذاته عن النقائص يجب تأويله بالاعتقاد بنزاهته بخلاف تنزيه اسمه عن الفحش ونحوه فإنه لا يجب التأويل بالاعتقاد في كل احتمال أو الاسم مجاز فيه عن الذات نبه عليه المص في سورة الواقعة.

قوله: (أو الاسم فيه مقحم) أي زائد مقحم في الأصل اسم مفعول من أقحمه إذا رماه أو أدخله في شيء ثم تجوز به عن الزيادة والتعبير بالإقحام دون الزيادة للإشعار بأن له فائدة كتحسين اللفظ والتأكيد وإن لم يختل أصل المعنى بطرحه وكثيراً ما يعبر عنه بالصلة في كلامه تعالى تأدباً ولو عبر عنه بها لكان أولى وهو جواب آخر عما يرد على قوله وإن لم يشتهر الخ وأخره لضعفه إما أولاً فلأنه يفوت تلك الفائدة وإما ثانياً فلأن عدم الصلة لما أمكن لا يصار إلى غيره[1].

---

(١) كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته أشار إلى أن الصفة على رأي الشيخ ما يدل على =

قوله: (كما في قول الشاعر) وهو لبيد بن ربيعة بن مالك قيل كان صحابياً عاش مائة وخمساً وأربعين سنة خمس وخمسون في الإسلام فلما حضره الموت وعنده ابنتاه أنشد شعراً أوله:

تمنى ابنتاي أن يعيش أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فقد مضوا وهلكوا وحان وقت ارتحالي والوقوف بين يدي ربي فإن كان يوماً أن يموت أبوكما ووقع في بعض الحواشي بدله:

فقوما وقولا بالذي تعلمانه ... ولا تخمشا وجها ولا تكشفا[1] الشعر

وقولا هو المرء الذي لا خليله أضاع ... ولا خان ولا صديق ولا غدر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

قوله إلى الحول أي السنة متعلق بقوله قولاً ما ذكر إلى تمام السنة أي سنته وافعلا أما وصيتكما إلى الموت ثم اسم السلام عليكما ثم أودعكما وأقبل معذرتكما بعد تمام الحول في ترك الندبة والبكاء لأن من يبك ويندب حولاً كاملاً فهو معذور لا يلام فالاسم مقحم والمعنى ثم السلام عليكما إذ الوداع مختص بالمسمى لا يوجد في الأسماء يوصي ابنتيه بأن تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من فضائله ومحاسن أخلاقه وأحاسن أفعاله وينهاهما عما يفعله غيرهما من أهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لأجل الميت قيل وإقحام الاسم هنا في غاية الحسن لأنه ليس بسلام حقيقي فما لهم منه إلا اسمه قيل وتكلف بعضهم فقال إن السلام من أسماء الله تعالى والكلام إغراء والمعنى ثم الزما اسم الله تعالى أو المراد ثم اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل للشيء يراه فيعجبه اسم الله عليك انتهى. فلا يكون مما نحن فيه ولضعفه لم يلتفت إليه المصنف.

قوله: (وإن أريد به الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري)[2] أي المعنى

قوله: وإن أريد الصفة كما هو رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري انقسم انقسام الصفة إلى ما هو نفس المسمى الخ قال الشيخ أبو الأشعري قد يكون الاسم المدلول عين المسمى أي ذاته من

= الذات مشتقاً كان أو غيره فما كان مشتقاً منه ينقسم إلى ما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويقال لهذا المشتق صفة لدلالته على الصفة القديمة في الصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق إلا أنه يسمى المشتق صفة لدلالته عليه فالمراد بكون الاسم الدال على الصفة عين الذات دلالته على ما هو عين الذات كالموجود الدال على الوجود الذي هو عين الذات وكذا الرازق الدال على اعطاء الرزق الذي هو أمر إضافي غير الذات وكذا العالم والقادر ونحوهما الدال على العلم والقدرة الذي ليس عين الذات ولا غير الذات.

(١) هكذا وجد بخط المصنف وآخر المحل يدل على أن آخر المصراع ولا تحلقا الشعر الخ لمصححه.

(٢) كما هو رأي الشيخ متعلق بالإرادة وقيل إنه متعلق بالصفة وقيد له لكن قال بعض الفضلاء إن الظاهر أن الظرف متعلق بالإرادة دون الصفة وهو الموافق لما نص عليه الشيخ في كتاب الصفات من أن الاسم هو الصفة فما ذكروه مردود لأنه ناشىء من عدم الاطلاع.

القائم بالموصوف لا الذات فقط توضيحه ما قاله في شرح المواقف من أنه قد اشتهر الخلاف في أن هل هو عين المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ ف ر س هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر آخر عارض له صادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون عين المسمى نحو الله فإنه علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفات انتهى. فعلم مما ذكره أن كلام المص لا يخلو عن مسامحة فإن قوله أريد به الصفة الخ يوهم أن الاسم كما يراد به اللفظ تارة ويراد به المسمى تارة أخرى يراد به بعينه الصفة أيضاً وليس كذلك لأن ما وضع للذات فقط لا يصلح لأن يراد به الصفة كما أن الموضوع للصفات لا يليق أن يراد به الذات من حيث هي ألا يرى أن الشيخ قال قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ولم يقل يراد به عين المسمى ثم قال وقد يكون غيره الخ ولم يقل وقد يراد به غيره إشارة إلى ما ذكرنا ولو قيل[1] إنه فسر الشيخ الأشعري الاسم المضاف إلى ذات الله تعالى بالصفة وإنه **(انقسم انقسام الصفة عنده إلى ما هو نفس المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره)** فإن الاسم عنده حينئذ قد يكون عين الذات لأن الموجود عنده عين الذات لكون وجود كل شيء عنده عينه وقد يكون غيره الخ رد عليه إما أولاً فلأنه حينئذ لا يتناول لفظة الله مع أنه صرح بأنه عين المسمى وأنه علم للذات العلية على ما هو المختار فكيف يريد الشيخ بالاسم المضاف إلى الذات ما سوى لفظة

حيث هو نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة إلى غيره ولا شك أن تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقادر مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته ومن مذهبه أن مثل هذه الصفة لا هو ولا غيره قال الآمدي اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أصحابنا إلى أن التسمية هي الأنفس الأقوال الدالة على المسمى وأن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلفوا في أن الاسم عين للمسمى أو غيره فمنهم من قال كل اسم فهو نفس المسمى فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذا خالق وعالم فإنهما يدلان على الذات الموصوفة بكونه خالقاً وعالماً ومنهم من قال من الأسماء ما هو عين كالموجودات والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فإن المسمى ذاته والاسم نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم بعض أصحابنا وقال المتكلمون صفات الله تعالى إما حقيقية كالوجود والحياة والقدرة والإرادة أو إضافية كالوجوب والقدم والخلق أو عدمية كالغنى وعدم التحيز قال الأشعري ومن تابعه الوجود عين حقيقة الواجب تعالى وما عدا الوجود من الحقيقيات لا عين الذات ولا غيرها وأما الإضافيات والعدميات فغير الذات.

---

(١) لعل الصواب وما قيل الخ لمصححه.

الجلال وإما ثانياً فلأن الكلام مطلق الاسم المضاف إلى الشي كما اعترف به هذا القائل في أول كلامه[١] بل الكلام فيما صدق عليه الاسم الذي من جملة لفظ الاسم كما مر وبالجملة الكلام في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب واختلال والعلم عند الله الملك المتعال.

قوله: (وإنما قال بسم الله ولم يقل بالله) أي سوق الكلام يقتضي ذلك لأن لفظة الجلالة تدل على الذات وضعاً أو غلبة والاستعانة إنما هي بالذات هذا على ما اختاره المص ظاهر وإما على ما اختاره الزمخشري من أن الباء للملابسة فلا يتمشى ذلك إذ التلبس بالذات من حيث هي هي غير ممكن وإما الاستعانة بالذات المقدسة فأكثر من أن يحصى فأشار إلى الجواب **(لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه)** أي التبرك والاستعانة في الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات قال النحرير التفتازاني في تلخيص الجامع ما قيل إن ذكر الاسم صلة أوتي به للتبرك وللفرق بينه وبين اليمين قليل الجدوى لأن الابتداء إنما هو بالاسم لا بالذات انتهى. لكن المراد باللفظة الجليلة هو الذات بدلالة الوصف بالرحمن والرحيم كذا في الحاشية السعدية والبعض حمل كلامه على لف ونشر غير مرتب لأن التبرك بناء على أن الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الأول انتهى. قوله ولم يقل بالله قرينة على أن الباء للاستعانة فكأنه قال لم لم يقل بالله مع أن الاستعانة إنما هي بالذات ولو كانت للمصاحبة لم يكن لقوله ولم يقل بالله وجه ولك أن تقول لم لم يقل بالله مع استوائهما في حديث الابتداء إذ الاسم عام بلفظ مخصوص كلفظة الله أو مطلقاً كلفظة الاسم وقد عرفت فيما مر أن مآل الاستعانة التبرك خصوصاً إذا جعل التبرك من البركة بمعنى الكثرة فمآل الاستعانة كونه التبرك أظهر من أن يخفى وأيضاً فرب بين أن يستعان من الشيء وبين أن يستعان بالشيء فالأول لا يكون إلا بالذات المقدسة[٢] والثاني لا يكون إلا بالاسم فالسائل[٣] لم يفرق بين المعنيين أو لم ينظر إلى الفرق المذكور والمص أشار إلى الجواب بأن المراد المعنى الثاني فلذا قال والاستعانة بذكر اسمه إذ طلب المعونة في كون الفعل معتداً به شرعاً مدلول باء الاستعانة فلذا قال عليه السلام لم يبدأ فيه ببسم الله الحديث.

قوله: (أو للفرق بين اليمين والتيمن) قد عرفت أنه قليل الجدوى لأنه يوهم أنه لو ترك الاسم لا يضر المقصود لكن يقع الالتباس بينهما فذكر الاسم لدفع ذلك وقد بان لك أن التبرك بذكر اسمه ولو قيل إن المراد بالله لفظة الجلال فيكون التبرك أيضاً بذكر الاسم الخاص يرد عليه أن المراد بلفظة الجلالة هو الذات بقرينة الوصف بالرحمن كما مر والاستخدام في مثل هذا غير ظاهر وغاية توجيه كلامه الحمل على الاستخدام ولضعف هذا الوجه أخره ولعله تركه قيل فإن قلت لو ترك الوصف المذكور ولفظ الاسم واكتفى على قوله بالله وأريد به هذه الجليلة حصل المقصود مع الاختصار قلت قصد التبرك بجميع

---

(١) حيث قال يعني إن أريد بلفظ الاسم المضاف إلى الشيء كما في بسم الله.
(٢) لأن العون منه تعالى لا من اسمه.
(٣) لأن معناه جعل الشيء آلة لتحصيل الفعل شرعاً وهذا لا يكون إلا بالاسم.

أسمائه إجمالاً وإحضار الواجب تعالى وتقدس بجميع صفاته ونعمائه والتوجه إلى جانب القدس الذي هو المقصود الأعلى وأما الباء فهي وسيلة إلى ذكر الاسم على وجه يشعر بجعله مبدأ للفعل وبهذا يندفع ما قيل إن الابتداء بالتسمية ليس بابتداء باسمه تعالى لأن الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسم له انتهى. وأنت تعلم أن حديث الابتداء مذكور فيه الرحمن الرحيم على ما رواه الخطيب وقد نقلناه سابقاً فالسؤال ساقط عن أصله على أنه لو ترك لفظ الاسم مع ذكر الوصف المذكور لأمكن توجيهه بالاستخدام فيحسن الانتظام وأما قوله قصد التبرك بجميع أسمائه إنما يتم إذا لم يكن إضافة الاسم إلى الله للاختصاص وضعاً لذاته المتصف بالكمالات المستجمعة جميع الصفات والظاهر من كلامهم والمتبادر من الإضافة الاختصاص المذكور فهو لفظة الله خاصة فلا عموم في ذكر الاسم على الوجه المختار وقوله وأما الباء فهي وسيلة الخ قد سبق تحقيقه وتشييد أركانه.

قوله: (ولم يكتب الألف) أي ألف اسم بعد الباء إذ الأصل في كل كلمة أن تكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والابتداء وهنا يلفظ بالهمزة في حالة الابتداء وإلى هذا أشار بقوله على ما هو وضع الخط، فأجاب بأن الأمر كذلك لكنه لم يرسم **(لكثرة الاستعمال)**

قوله: ولم يكتب الألف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال أي لم يكتب همزة الوصل في بسم الله مع أن قاعدة الخط أن يثبت في الكتابة وإن حذفت في اللفظ حالة الدرج لكثرة استعمال كتابة بسم الله بخلاف ما في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١] فإنها تثبت في الكتابة لقلة استعمال كتابته بالنسبة إلى كتابة البسملة قال صاحب الكشاف فإن قلت فلم حذفت الألف في الخط وأثبتت في قوله ﴿باسم ربك﴾ [العلق: ١] قلت قد اتبعوا في حذفها حكم الدرج دون الابتداء الذي عليه وضع الخط لكثرة الاستعمال يعني وضع الخط على أن يكتب الكلمة على صورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف عليها وحكم هذه الألف في الابتداء إثباتها وفي الدرج إسقاطها فاتبعوا في حذفها في الخط حكم الدرج لا حكم الابتداء الذي عليه وضع الخط فإثبات الألف في ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [العلق: ١]. على قياس وضع الخط وقد خالفوا في بسم الله قياس الخط لكثرة الاستعمال هذا قال بعض الفحول من شراح الكشاف وأنت خبير بأن الجواب ليس إلا أن حذف الألف في بسم الله في الخط لكثرة الاستعمال وباقي الكلام مستدرك وما قيل في جواب الاستدراك من أن الفاء تفريع على المقدمة المطوية التي دل عليها كلامه السابق فإن الفاء دلت على أن السؤال ناشيء عما سبق لأن الهمزة لما كانت للابتداء ومن قواعدهم إن وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج لزم أن لا تحذف بل تثبت كما في باسم ربك فلهذا لم يقتصر في الجواب على أن يقول لكثرة الاستعمال بل تعرض لتلك المقدمة المطوية التي هي مبنى السؤال فبعيد إذ لا دلالة للكلام السابق عند من أمعن النظر فيه وأنصف على تلك المقدمة القائلة أن وضع الخط على حكم الابتداء دون الدرج بإحدى الدلالات الثلاث حتى تكون الفاء تفريعاً للسؤال للكلام السابق باعتبار تضمنه لتلك القاعدة والحق أن الفاء تفريع للسؤال على صريح الكلام السابق وهو قوله فإذا نطقوا بها مبتدئين زادوا همزة وإذا وقعت في الدرج لم يفتقر إلى زيادة شيء ومنشأ السؤال هو صريح هذا الكلام فكأنه قيل إذا كانت حال الهمزة السقوط في الدرج كان ينبغي أن يكون حالها في الخط كذلك لأن الخط موضوع طبق العبارة ليفهم هي منه فما وجه ثبوتها في بعض صور الخط

وهي مناسبة للتخفيف فحذفت الهمزة روما للتخفيف ولذا تكتب في اقرأ باسم ربك على ما هو وضع الخط لقلة استعماله والألف والهمزة متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً إذا حركت سميت همزة وإذا سكنت سميت ألفاً كالهواء يسمى ريحاً إذا هب وإذا سكن يسمى هواء وقيل عبر هنا بالألف وفيما سبق بالهمزة لأنها في الخط بصورة الألف.

قوله: (وطولت الباء عوضاً عنها) فلم يترك مقتضى وضع الخط بالكلية فيرد عليه ظاهراً فيفوت الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال إذ طول الباء وإن لم يكن زائداً على الألف في الثقلة كتابة فلا جرم في التساوي ولو علل هكذا لأنه قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودوّر الميم كما أشار إليه في الكشاف لكان أسلم وأعم قال قدس سره تحسيناً للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذي أريد به الأسماء العظيمة بكبرياء مسماها انتهى. وفي كلامه إشارة إلى ما ذكرنا وإيماء إلى أن هذا وإن لم يكن على ما هو وضع الخط في تطويل الباء أو في مجموعها لكنه لنكتة دقيقة أمر رحمه الله لكاتبه بذلك واختاره من بعدهم من السلف والخلف والموجود في النسخ السينات بدل سنات للمبالغة[1] والمعنى فرجوا بين أسنان السين بدل السينات للمبالغة كأنه جعل كل سنة كسين في الظهور.

قوله: (والله أصله إله) لما تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار أصله واشتقاقه

وسقوطها في بعض فحينئذٍ كان يكفي في الجواب أن يقال إنما سقطت في ذلك البعض لكثرة الاستعمال وباقي ما زاد في الجواب مستدرك لا حاجة إليه ولهذا اقتصر المص رحمه الله على كثرة الاستعمال وترك تلك الزيادة وقال أبو البقاء فلو قلت لاسم الله أو باسم ربي ثبتت الألف.

قوله: وطولت الباء تعويضاً عنها إشارة إلى أن الأصل مرعي بقدر الإمكان.

قوله: وطولت الباء عوضاً عنها وعن عمر بن عبد العزيز أنه قال لكاتبه طول الباء وأظهر السينات وطول الميم وجه أمره بتحسين هذه الحروف تفخيم الاسم قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف وفي السينات نظر لأنه ليس في بسم الله سينات إلا أن يحمل على بسم الله المتعدد وحينئذٍ يجب أن يقول طول الباءات ودور الميمات فالأصح السنات جمع سنة وفي النسخ المعتبرة السينات بالياء فيجب أن يرجع إلى المجاز مبالغة بأن يجعل كل سنة من أسنان السين بمنزلة سينة في الظهور فالسينات أصح رواية والسينات أصح دراية وصاحب الكشف جعل السينات أصح رواية ودراية من السنات بدلها قال جعل كل سنة سينة تجوز لإفادة المبالغة في الإظهار كأنه يقول اجعل كل سنة بمنزلة سينة.

قوله: والله أصله إله أما وجود الهمزة في أصله فلوجودها في تصاريفه وأما صيغة الإله فلاستعمالها في معناها قال الشاعر معاذ الإله أن تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب أي أعوذ بالله من أن شبه الحبيبة بظبية ولا صورة منقوشة خالية عن الروح ولا مكرمة من بقر الوحش كأنه

---

(١) وقيل السينات ليس بجمع السين بل أصلها الستات أبدل من أحد حرفي التضعيف ياء كدينار أصله دنار قال صاحب الكشاف إنما سمي الجزء باسم كله مبالغة كأنه قيل اجعل كل سنة كسينة في الظهور انتهى وهو بالاعتبار أحرى.

وكونه عربياً أو غيرعربي كما تحير العقلاء في ذاته وصفاته حاول بيانه وما هو المختار عنده فقال والله أي هذا اللفظ الجليل أصله من جهة الإعلال آله واختار كونه منكراً لسلامته عن الاعتراض الوارد على كونه معرفاً **(فحذف الهمزة)** على خلاف القياس إذ حذف الهمزة بحركته على خلاف القياس ويدل على أن هذا حذف غير قياسي وجوب الإدغام والتعويض فإن الحذف لو كان قياسياً لكان المحذوف في حكم الثابت فلا يصح الإدغام فضلاً عن وجوبه إذ الثابت حكماً كالثابت حقيقة فكما يمنع هذا الإدغام يمنع[1] ذلك الإدغام أيضاً فوجوبه ولزوم التعويض يدل على ذلك هذا إنما يتم إذا جعل أصله منكراً كما اختاره المص وأما أبو البقاء فاختار أنه على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها إلى لام التعريف فحذف الهمزة لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم أدغم فلزوم الحذف والتعويض مع وجوب الإدغام من خواص هذا الاسم الأعظم حاصله أنه إذا كان الحذف قياسياً فوجوب الإدغام والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره أبو البقاء كما أن الحذف إذا لم يكن قياسياً فهما قياسيان لأن المحذوف لعلة كالموجود فعلى هذا ينبغي أن لا يدغم لوجود الهمزة حكماً وأن لا يجب التعويض لأن المعوض عنه كالثابت فوجوبهما حينئذ على خلاف القياس ومختص بلفظ الجلال ولا يخفى أن هذا إنما يتم أيضاً إذا جعل أصله الإله دون آله كما اختاره الشيخ الزمخشري وأبو البقاء[2] فإن قيل إذا كان أصله الآله معرفاً باللام لم يكن حرف التعريف عوضاً عن الهمزة المحذوفة لاجتماعهما في الأصل فلا يصح القول بالتعويض قلنا المراد بالعوض عنها لزوم حرف التعريف بتقدير المضاف وهذا أحسن الوجوه في دفع ذلك الإشكال ولورود ذلك الإشكال عدل المص عنه واختار كونه منكراً.

قوله: **(وعوض عنها الألف واللام)** حتى لا يجتمعان مع الهمزة إلا نادراً نحو معاذ

تصور أولا أنها مثل هذه الأشياء في الحسن ثم تأمل فظهر أنها أحسن منها ولما تنبه أنه أخطأ في التشبيه استعاذ بالله من الخطأ ولفظة لا في الموضعين مذكرة لمعنى النفي الضمني في الاستعارة ونظيرها.

قوله: ولا أب في قوله أبى الله أن اسمو بأم ولا أب في أن معنى النفي سابق والبيت من ديوان الحماسة.

قوله: فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام أي حذفت حذفاً غير قياس يدل عليه وجود الإدغام والتعويض فإن المحذوف قياساً في حكم المنبت لا يحتاج إلى التعويض ولا يجب إدغامه وإلا لم يبق ما يقوم مقام المحذوف أعني كسرة اللام يدل عليه أيضاً قولهم لاه أبوك أي لله أبوك فحذفت اللام الجارة ولام التعريف أيضاً فإن هذا الحرف حذف عن قياس قال المالكي قول من قال إن اللام في الله عوض عن الهمزة باطل لحذفهما معاً في لاه أبوك والعوض لا يحذف وأجيب بأنهم يحذفون من نفس الكلمة في نحو لم يكن ولا أدر إذا كان في الذي أبقى دليل على

---

(١) يمنع ذلك أي الثابت حكماً الادغام، أي الثابت حقيقة.

(٢) مثل الناس فالألف واللام فيه عوض عن الهمزة المتحركة مع أنه لم يعامل معاملة القطع.

الإله أن يكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة برب الربرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة كل شيء أكرمه الدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفي الصحاح الصورة في العاج ونحو عدل عن عبارة الكشاف وهي قوله وعوض عنها حرف التعريف لأن المتبادر من حرف التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه واختاره كثيرون فلا يصح أن يراد ذلك لأن العوض ح هو اللام دون الهمزة فلا يظهر وجه قطع الهمزة فيجب أن يراد منها الألف واللام كما هو مذهب الخليل فيظهر ح قطعية الهمزة لأنها جزء العوض من الحرف الأصلي فالمص صرح بما هو المراد بلا ارتياب وفي كلامه أيضاً رد على من قال العوض اللام وحدها وأن همزة الوصل لما اجتلبت للنطق باللام جرت منها مجرى الحركة فلما عوضت من حرف متحرك كان للهمزة مدخل ما في التعويض فلذلك جاز قطعها انتهى وجه الرد هو أنه مع ما فيه من الإشكال بعدم اطراده وجريان دليله في بعض المواد مع التخلف عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون العوض مجموع الألف واللام.

قوله: (ولذلك) أي ولكون الألف واللام معاً عوضاً عن الحرف الأصلي **(قيل يا الله**

المحذوف كالضمة في لم يكن والكسرة في لا أدر فالكسرة في لاه أبوك دليل على اللام المحذوفة لأنها أثرها وفي عبارة الكشاف فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف فأورد عليه أنه إن أراد بحرف التعريف اللام وحده كما هو مذهب سيبويه لا يكون للهمزة دخل في التعريف فيكون همزة وصل فلا بد من سقوطها في يا الله لأن العوض هو اللام لا الهمزة وإن أراد بها مجموع الألف واللام على ما هو مذهب الخليل فالواجب أن لا تسقط أصلاً في الدرج لأنها حينئذ تكون همزة وأصل لا همزة وصل مع أنها تسقط في الدرج في غير النداء فأجيب عنه على الأول أن اللام لما كانت عوضاً عن الهمزة المتحركة وليس في اللام حركة احتيج في التلفظ باللام إلى همزة وصل فبهذا السبب صارت الهمزة بمنزلة حركة اللام والحركة تابعة للحرف وإذا كان المتبوع عوضاً لزم أن يكون لتابعه الذي يتوقف هو عليه في التلفظ به دخل في العوضية لتعذر تلفظ المتبوع بدونه فلذلك قطع الهمزة في النداء وأما على الثاني فظاهر أما في النداء فلأنه إذا كان الكل عوضاً يكون لجزئه مدخل في التعويض فيقطع وأما في غير النداء فالعلة في سقوطها في الدرج ما قال الخليل أن أصلها القطع ولكن خففت لكثرتها واحتج بأن غالب حروف المعاني أن يكون على حرفين كهل وبل ويؤيده كونها مفتوحة لا مكسورة قال صاحب الضوء في سبب قطع الهمزة في النداء ووصلها في غيره أنها إنما تجردت للتعويض في النداء لأن التعريف الندائي أغنى عن تعريفها فجرت مجرى الهمزة الأصلية فقطعت وفي غير النداء لما لم ينخلع عنه معنى رأساً وصلوا الهمزة قال العلامة الزمخشري رحمه الله في مريم أخلصت في يا الله للتعويض واضمحل عنها التعريف وقال الفاضل الطيبي رحمه الله أنهم كثيراً ما يجردون الحرف عن معناه المطابقي مستعملين في معناه الالتزامي والتضمين نحو الهمزة في قوله تعالى: ﴿سواء عليهم أأنذرتهم﴾ [البقرة: ٦] عزلت عن الاستفهام وجردت لمعنى الاستواء والواو في قوله تعالى: ﴿وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] تجردت لمعنى الجمعية فقط وسلبت عنها معنى المغايرة.

قوله: ولذلك قيل يا الله أي ولأجل الحذف والتعويض قيل في النداء يا الله بالقطع ويعلم منه أنه لو لم يكن عوضاً وكان حذف الهمزة حذفاً قياسياً كما نقله أبو البقاء من أن أصله الإله فألقيت

بالقطع) أي بقطع الهمزة وإنما اختص بالنداء لأن الحرف هناك يتمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة التعريف أصلاً حذراً عن اجتماع أداتي التعريف وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله وفيه نظر إذ لفظة الجلال لما كانت علماً وضعاً أو غلبة لا يبقى لحرف التعريف شائبة التعريف فإنه جزء[1] من العلم كسائر الأجزاء والقول بأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارض موجب أقوى كالتعويض واه وسخيف إذ كون مجموع اللفظ علماً موجب معارض أقوى من تمحيض التعويض والأقرب ما قاله النحرير التفتازاني قد يقال في قطع الهمزة[2] أنه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه وقيل في توجيهه أن العظيم القدر الجليل يعد نداؤه باسمه من سوء الأدب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى انتهى. وإن أمكنت المناقشة بأنه إنما يعد من سوء الأدب إذا لم يكن الاسم مشعراً بالعظمة والفخامة وأن النداء إذا لم يكن بطريق التضرع والتذلل وكلاهما ههنا ممنوع[3] قيل إن كلام المص يحتمل أن يكون بياناً لعلة اجتماع أداتي التعريف والقطع معاً وأن يكون للقطع وحده والأول أوجه انتهى والأولى أن كونه بياناً للقطع وحده عبارة النص وكونه بياناً لعلة اجتماع أداتي التعريف إشارة النص ثم قطع الهمزة في النداء أكثر كما ذكره الرضي.

قوله: (إلا أنه مختص بالمعبود بالحق) يعني أنه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود

حركة الهمزة على لام التعريف ثم سكنت وأدغمت في اللام الثانية لم يجز القطع وهذا الذي اختاره المص رحمه الله هو أحد قولي سيبويه في هذا الاسم على ما نقله أبو علي في الأعقال قال أصله إله ففاء الكلمة همزة وعينها لام واللام هاء فقال فحذفت الفاء لا على التخفيف القياسي قال أبو علي فإن قيل هلا حمله على الحذف القياسي إذ تقدير ذلك سائغ فيه غير ممتنع والحمل عليه أولى قيل فلو طرح الهمزة على القياس لما لزم أن يكون فيها عوض لأن المحذوف القياسي ملغى في اللفظ مبقي في النية.

قوله: إلا أنه مختص بالمعبود بالحق يريد أن يبين الفرق بين اسم الله والإله بعد اشتراكهما في الاختصاص بالمعبود بالحق وكونهما علمين له يعني اسم الله مختص من أول الأمر ومن أصل الاستعمال بالمعبود بالحق بخلاف الإله هكذا معرفاً باللام فإنه في الأصل لكل معبود حقاً أو باطلاً ثم غلب استعماله في المعبود بالحق فلفظة الله عز اسمه في الأعلام بمنزلة لفظ زيد بلا تشبيه والإله بمنزلة النجم والصعق ومنهم من قال إن الإله غلب على هذا المفهوم الكلي الذي هو مفهوم المعبود بالحق لا على المعنى الجزئي الشخصي فح لا يكون بمنزلة النجم والصعق لأنهما غالبان

---

(١) وهذا يقتضي أن لا يحذف الألف في عامة الأحوال لكونه كاللام جزءاً من العلم لكن الجزء من الأعلام قد يسقط وسيجيء تحقيقه.

(٢) ولو قيل لفظة الله لا تخلو عن ارتكاب خلاف قياس فيه فليكن قطع همزته في النداء من هذا القبيل لكان أولى إذ العلل المسوقة له لا تخلو عن علل.

(٣) أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأنه وإن كان علماً لكنه منفهم منه جميع صفات الكمال ومثل هذا النداء من حسن الأدب بل أعز من الذهب.

بالحق بحيث لم يصح استعماله في غيره أصلاً استدراك لدفع توهم ناش مما سبق وهو أنه إذا كان أصله إله لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق أصله إذ الظاهر عدم الفرق بين الكلمة وأصلها فدفعه بقوله إلا أنه أي لكنه لفظة الله مختصة بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجاهلية والإسلام وصار المراد به الذات كما في سائر الأعلام وأما انفهام كونه معبوداً بالحق فباعتبار أصل معناه إذ في الإعلام قد يشعر وصف مدح أو ذم لكن بالتبع والمقصود الذات وقد أشبعنا الكلام في الفرق بين الاسم والصفات وغيرهما في توضيح الفاتحة وسيجيء الكلام من المص أنه علم أو وصف في أصله الخ.

قوله: (**والإلّه في أصله**) أي قبل الغلبة (**يقع لكل معبود**) بالحق أو بالباطل (**ثم غلب**

على المعنى الشخصي والإله على الكلي الذي هو نوع من مطلق الإله فهو على هذا بمنزلة السنة التي غلبت على عام القحط الذي هو نوع مخصوص من مطلق العام فخصوصه على هذا خصوص نوع من الجنس وعلى الأول خصوص شخص منه ورد هذا القول بأن المتبادر من لفظ الإله عند إطلاقه الفرد المعين من الجنس لا النوع المخصوص منه ولذلك شبهه صاحب الكشاف بالنجم والمفهوم من ظاهر التشبيه أن غلبته من باب غلبة الجنس على الشخص علماً لا على النوع لأن غلبة المشبه به من هذا الباب فجعل أحد طرفي التشبيه علماً دون الآخر تحكم ولا يدفع التحكم تشبيهه ثانياً بالسنة الغالبة على عام القحط حيث قال والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق كما أن النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا وكذلك السنة على عام القحط لأن فيها مانعاً مخصوصاً يخرجها عما يقتضيها ظاهر التشبيه من كونه علماً إذ لا يفهم من السنة معنى شخصي ليجعل من أعلام الأشخاص ولا ضرورة في جعلها علم جنس وليس في الإله هذا المانع وقال صاحب الكشاف وأما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره قال الجرجاني رحمه الله فالإلّه قبل حذف الهمزة وبعدها علم لتلك الذات المعينة إلا أنه قبل الحذف أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره أصلاً أقول فيه نظر لأن العلمية تمنع إطلاق الاسم على غير معناه العلمي فبعد القطع بأنه قبل هذه الهمزة علم للذات المعينة لا وجه لتجويز إطلاقه على غير تلك الذات نعم قبل غلبته على المعبود بالحق يجوز إطلاقه على الغير لكنه حينئذٍ ليس علماً بل هو اسم جنس لما أن العلامة صرح بأن الإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس ويمكن أن يقال إن للإله بعد الغلبة جهتين جهة كونه اسم جنس وجهة كونه علماً وجواز إطلاقه على الغير بالاعتبار الأول دون الثاني بخلافه بعد حذف الهمزة فإنه بعد حذفها ليس له إلا جهة إلهة بالكسر من باب علم الخ يعني اشتقاق الألد من إله بمعنى عبد هذا إذا اعتبر فيه معنى الصفة ولوحظه معنى الفعل وكان بمعنى المألوه وأما إذا اعتبر أنه اسم عين عني به مجرداً لذات يجوز أن يشتق إله وتأله منه كما يجوز أن يشتق الفعل من الأسماء الجامدة نحو اشتقاق استنوق واستحجر وإبل إبالة من الناقة والحجر والإبل وبه أخذ العلامة في الكشاف حيث قال ومن هذا الاسم اشتق تأله وإله واستأله كما قيل استنوق استحجر في الاشتقاق من الناقة والحجر فمعنى إله وتأله خدم الإله كما أن معنى إبل خدم الإبل وأحسن رعيه فورد عليه أن اشتقاق اللفظ من الأسماء الجامدة مخالف للقياس خصوصاً في الثلاثي وما جاء في إبل إبالة على اختلاف في جوازه والمشهور أن اللفظين إذا توافقا في التركيب

على **المعبود بالحق)** أي على ذاته المخصوصة فصار علماً بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصاً به فالإله المعرف قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق أصلاً وهذا ما اختاره السيد السند ولا يخفى أن كلام المص ومذاقه يشعر أن إله المنكر مستعمل في المعبود مطلقاً من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والله علم للذات المخصوصة حيث قال إلا أنه مخصوص بالمعبود بالحق في لفظة الله والإله في الأصل الخ. ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولا ريب أن الغلبة بحسب الاصطلاح أعم من أن يكون علماً أولاً وأن يستعمل في غيره أولاً وادعاء العلمية لا بد له من السند ألا يرى كان قولنا لا إله إلا الله توحيداً وقولنا لا إله إلا الإله ليس بتوحيد وللسيد الشريف مناقشة على المحقق[1] التفتازاني بيناها في الهامش مع أنه

وكان أحدهما أشهر في المعنى المشترك بينهما من الآخر كان الأشهر أولى بأن يكون مشتقاً منه ولا شبهة في أن الإله أشهر في معنى العبادة المشترك بينهما من الإلهة وتصاريفها فعلى هذا كان الأنسب أن يجعل المصنف رحمه الله إله وتأله مشتقاً من الإله لكنه عكس فجعل الإله من إله والعلامة الزمخشري جعل المعنى المشترك بينهما معنى المتحير لا معنى العبادة حيث قال فإن قلت هل لهذا الاسم اشتقاق قلت معنى الاشتقاق أن ينظم الصيغتين فصاعداً بمعنى واحد وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم إله إذا تحيروا من أخواته وله وعله ينظمهما معنى التحير والدهشة وذلك أن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش الفطن ولذلك كثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وإنما اختاره لأن إله بمعنى عبد غير مشهور اشتهار الإله فورد عليه أن إله بمعنى تحير كذلك وإنما المشتهر في معنى تحير وله لا إله فوجه اختياره ذلك أنه اعتبر الشهرة الجنسية يرشدك إليه قوله ومن أخواته وله وعله على أن إله بمعنى عبد أشهر من إله بمعنى وله أقول يشعر كلام صاحب الكشاف في جوابه هذا أنه غير جازم في كون هذا الاسم مشتقاً وذلك أنه رحمه الله حين سأل نفسه بأنه هل لهذا الاسم اشتقاق كان حق الجواب أن يقول أولا نعم أو لا فعدل إلى تلك العبارة ليؤذن باختلاف الأئمة فيه نقل الأزهري أن سيبويه قال سألت الخليل عن هذا الاسم فقال الأصل الإله فأدخلت الألف واللام بدلاً من الهمزة وقال مرة أخرى الأصل لا فأدخلت الألف واللام لازمة لم يزد الخليل على هذا ولم يفسر مشتقه الذي اشتق منه وقال بعضهم أسامي الرب صفات كلها إلا الله فإنه اسم علم وسائر أهل اللغة أنه مشتق وقال أبو علي روي عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ويذرك وآلهتك﴾ [الأعراف: ١٢٧] أي عبادتك فقولنا الإله كأنه ذو العبادة أي بها يتوجه إليه ونظيره في أنه في الأصل اسم حدث ثم جرى صفة للقديم سبحانه السلام من سلم والمعنى ذو السلام فإن قلت فأجيز الحال عنه كقولك هو الله معبوداً وعلق الظرف به نحو هو الله في السموات كما يجوز ذلك في المصادر قلت ذلك لا يلزم ألا يرى أنهم قد أجروا أشياء من المصدر واسم الفاعل مجرى الأسماء نحو لله درك وزيد صاحب عمرو فلم يعملوها عمل الفعل وقال المالكي الله علم للإله الحق واللام فارقت وضعه وليس أصله الإله.

قوله: وقيل من إله إذا يحير له هذا أيضاً بالكسر لأن أصله وله وهو من باب علم.

---

(١) قال النحرير التفتازاني يحتمل أن يكون اللام في الإله للعهد إشارة إلى الأصل المذكور أو لا فيكون =

ورد على ما اختاره السيد السند أن استعمال الإلّه المعرف قليل جداً لا يقع إلا في ضرورة الشعر كما صرح به العلامة في باب النون مع الطاء من الفائق فجعله علماً غالباً بكثرة الاستعمال بعيد جداً واعتذر بأن استعماله فيه تعالى أكثر من استعماله في غيره تعالى وإن كان هذا الاستعمال قليلاً في نفسه أيضاً فيمكن أن يتحقق الغلبة بهذه الأكثرية وأشكل عليه أيضاً بأن الجزء في الاعلام الغالبة لازم لا يحذف فأجيب بأنه غير مسلم مثل سورة فاتحة الكتاب بحذف لفظ سورة ويقال فاتحة مع أن العلم المجموع والكل تكلف غير محتاج إليه وهنا لابن مالك كلام مخالف لما ذهب إليه الشيخان حيث قال الله من الأعلام التي قارن وضعها ال وليس أصله الإله كما زعموا بل هو علم جامع لمعاني الأسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ما سواه اسم الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال أصله الإله إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان كافياً لأن الله والإله مختلفان لفظاً ومعنى أما لفظاً فلأن أحدهما معتل العين والثاني مهموز ألف، صحيح العين واللام من مادتين فردهما إلى أصل واحد تحكم من سوء التصرف وأما معنى فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاماً والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ويوضحه قول الأنصاري (بيت):

باسم الإله وبه بدينا ولو عبدنا غيره شقينا

ومن قال أصله الإله لا يخلو حاله من أمرين لأنه إما أن يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم

= المراد أن الإله منكراً مستعمل للمعبود مطلقاً والمعرف صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والله علم لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى وحمل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكير الحق في الأول وتعريفه في الثاني وذكر أن الإله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لا إله إلا الله توحيداً وقال قدس سره إن الاستشهاد المذكور لا يجد به نفعاً لأن المفيد لتعيين ذات المعبود أو عدم تعيينه تعريفه أو تنكيره ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما في قولك جاء الذي له عليك الحق أو الذي له عليك حق وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهر ولا يشتبه على أحد أن المقصود من قوله على كل معبود هو الذات المعبودة لا المفهوم المتناول لها واللام في قوله المعبود بالحق إشارة إلى بعض تلك الذات المعبودة لا إلى مفهوم أخص من مفهوم الأصلي ولما كان المراد بالحق مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فيه فلا حاجة إلى تعريفه ذكره ثانياً منكراً وعرفه ثالثاً تفنناً فكان الثالث لتقدم ذكره مرتين عرفه ولو عرف الأول وقال على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى قوله وتأييده بكلمة التوحيد في غاية الضعف إذ عدم قولنا لا إله إلا الله توحيداً مثل قولنا لا إله إلا الرحمن مع كون قولنا لا إله إلا الله توحيداً شاهد عدل على أن الإله كالرحمن صار بالغلبة مختصاً بالمعبود بالحق بدون أن يصير علماً والفرق بين الإله والرحمن بأن الأول علم دون الثاني مع أن كل واحد منهما مختص به تعالى بالغلبة تحكم بحت وترجيح بلا مرجح وقوله لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الأخص في غاية السقوط إذ المراد بالإله المتكرر المنفي كون لمراد منه مفهومه الأخص بطريق ذكر العام وإرادة الخاص أو عام خص منه البعض مما اتفق عليه جمهور المحققين المحققين وأما قوله في تعريف الحق وتنكيره فمما لا يناسب منصبه الشريف إذ مقام التعريف يباين مقام التنكير ولا بد في نظر أرباب البلاغة من نكتة في إيراد النكرة والمعرفة وإن لم يكن لازماً في أصل وضعه والمثال الذي ذكره غير مسلم صحته باعتبار واحد وباعتبارين مسلم لكن لا يضررنا وللقوم في رده كلام طويل ذكره أرباب الحواشي.

أدغمت اللام أو يقول نقلت حركة الهمزة إلى اللام وحذفت على القياس وهو باطل لأنه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فذكر الفاء تنبيه على أن حذفها ابتداء أشد استبعاداً من حذف العين واللام لأن الأواخر وما يتصل بها أحق بالتغيير انتهى والحذف على خلاف القياس روما للاختصار أو لأجل التخفيف شائع في كلام البلغاء بل في كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف في الادعاء المذكور والإله بوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظاً في الجملة ملتزم في بيان الأصالة والفرعية قوله معتل العين إن أراد به أنه معتل العين حالاً فلا يضرنا لأنه كان هكذا بعد التغيير والحذف وإن أراد به أنه في الأصل كذلك فهو ممنوع قوله وأما معنى الخ في غاية الضعف لأنه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالاً وشتان ما بينهما على أن اتحاد معناهما من أوضح الواضحات.

قوله: (واشتقاقه من إله) قد عرفت أن ما مر بيان لأصله الإعلالي وما يترتب عليه قدمه إذ بيان أصله الإعلالي لكونه متعلقاً بنفس اللفظ أهم ثم شرع في بيان أصله الاشتقاق فإن كونه مشتقاً مختار المص وإن ذهب البعض إلى أنه غير مشتق ثم الضمير راجع إلى الله لأن ما بعده ينتظم إليه ويحتمل رجوعه إلى الإله أيضاً لأن الإله أصل الله فبيانه مستلزم لبيانه وقيل اشتقاق إله منكراً وإرجاعه إلى المعرف غلط إذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ولمنافاته لقوله وهو يجبره حقيقة أو بزعمه انتهى، والظاهر هو الأول إذ المراد الاشتقاق هنا هو الأخذ من أصل بنوع من التصرف فلا يضره اعتبار اللام قوله ولمنافاته لقوله وهو يجيره الخ. يعارض بأنه مناف لقوله وهو محتجب عن الأبصار والارتفاع على كل شيء وعما لا يليق بل مناف لعباراته الآتية كلها سوى قوله وهو يجيره الخ. فما هو جوابكم فهو جوابنا وكون الكلام في الله وأوفقيته لأكثر عباراته الآتية مرجح لكون الضمير راجعاً إلى الله أو إلى الإله قوله من أله بفتح الهمزة واللام كعبد وزناً ومعنى لما كان المراد بالاشتقاق الأخذ المذكور فذكر الماضي والمصدر سواء ولا وجه للقول بأن المضاف مقدر على مذهب[1] والكلام على ظاهره على مذهب آخر[2].

قوله: (آلهة) بفتح اللام مع مدها **(وألوهة وألوهية)** بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الأول بوزن صهوبة وكسرها مع فتح الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلاثة مصادر إله **(بمعنى عبد)** فهي بمعنى عبادة وعبودة وعبودية وبينها فرق من وجه سيجيء في إياك نعبد فلا يقال ألوهة مصدر فأي حاجة إلى إلحاق الياء المصدرية إليها بمعنى عبد بفتحتين فح إله فعال بمعنى مفعول مألوه أي معبود بمعنى مستحق للعبادة فهو تعالى موصوف به في الأزل وكذا جميع ما سيأتي سوى قوله وإلهه غيره ككتاب بمعنى مكتوب فهو اسم لا صفة على ما فصلنا في توضيح الفاتحة وقد أوضحه هنا مولانا منلاخسرو نقلاً عن شراح الكشاف فقول البعض فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب وأما بمعنى المؤتم به فغير تام ذهب صاحب الكشاف إلى أن كلا من إله وتأله واستأله مشتق من الإله ولما لزم اشتقاق

---

(١) وهم البصريون. (٢) وهم الكوفيون.

الفعل من غير المصدر استشهد عليه بقوله كما قيل استنوق واستحجر في الاشتقاق من الحجر والناقة ثم جعل الإله مشتقاً من إله بالكسر والمص عدل عنه إما عن الأول فلأن اشتقاق الفعل من الأعيان على خلاف القياس لا يصار إليه ما لم يقتضيه داع لاسيما في الثلاثي المجرد فإنه في غاية الندرة كقولهم إبل إبالة بكسر الباء في الأول فعل ماض وفتح الهمزة في الثاني مشتق منه الإبل إذا تأنق في رعية الإبل وأحسن القيام بمصالحها وإما عدوله عن الثاني فلأن الإله إذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقاً من إله بفتح اللام بمعنى عبد لا إله بكسر اللام بمعنى تحير فإنه لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم إله إذا تحير ومن أخواته وله وعله ينتظمها معنى التحير والدهشة وهذا القدر كاف في مطلق الاشتقاق نعم ما اختاره المص أسلم من التكلف قيل وذهب الإمام المرزوقي وصاحب المدارك إلى أن الإله مصدر كآلهة وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من أنه لم يوجد في اللغة مع أن الإمام المرزوقي إمام أهلها فكفى به مقتدى انتهى. فلصاحب الكشاف أن يقول أردنا به المصدر حين جعلناه مشتقاً منه وأردنا به اسماً بمعنى المألوه إذا جعلناه مشتقاً فيندفع الإشكال الأول كما اندفع الإشكال الثاني بالتوجيه المذكور **(ومنه)** أي من إله بمعنى عبد اشتقاق **(تأله واستأله)** أي تعبد واستعبد ولا يخفى أن تأله واستأله من المزيدات والمزيد مشتق من الثلاثي فاشتقاق تأله واستأله من إله ظاهر لكن لما ذهب صاحب الكشاف إلى أن إله وتأله واستأله كل منها مشتق من الإله حاول الرد صريحاً فتعرض له وأيضاً نبه به على أن معناهما تعبد واستعبد لا بمعنى صار إلهاً كتحجر واستحجر بمعنى صار حجراً كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه أن كل مزيد ليس بمشتق من ماضي الثلاثي إذ بعضه ليس له ثلاثي كتحجر فظهر حسن التعرض لبيان اشتقاقهما.

قوله: (وقيل من اله) بكسر اللام **(إذا تحير)** قائله جار الله العلامة وإنما مرضه لأن النزاع بين أئمة اللغة إنما وقع في أن الإله مشتق اشتقاقاً صغيراً أو لا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتمامه في المشتق ولذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه وليس معنى إله بمعنى تحير موجوداً في معنى الإله فضلاً عن أن يكون بتمامه ولا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابقي التحير وهو خارج عن المسمى والاكتفاء به في الاشتقاق الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف إلا أن يقال الكلام في مطلق الاشتقاق صغيراً كان أو كبيراً فحينئذ يصح كلام الزمخشري ولعل لهذا جوزه وإن مرضه ولم يحكم ببطلانه وكذا الكلام في الاشتقاقات الآتية.

قوله: (لأن العقول[1] تحير بالتفكر في معرفته) في كبريائه وسائر صفاته العلية قائلين

---

(١) لأن العقول تتحير في معرفته أي معرفة المعبود أي الذي يعبد فاتخذ الناس آلهة شتى وزعم كل أن الحق ما هو عليه فكثر الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح وما يؤدي إليه من الحق الصريح كذا في الحواشي الشريفية وإنما جعل الضمير إلى مطلق المعبود لأن الكلام في اشتقاق آله دون الله وكذا الحال في الضمائر التي ستأتي كذا قيل ولا يخفى ما فيه.

سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وهذا التحير عين المعرفة كما قيل العجز عن درك الإدراك إدراك ونسبه بعضهم إلى الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه فهذا التحير الناشىء من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسبة التحير إلى العقول مجاز لكونها منشأ له وهذا التحير غير التحير الذي هو معنى وله كما ستطلع عليه والتحير المذكور لكونه سبباً للعبادة قدمه على ما بعده لمناسبته لما قبله.

قوله: (أو من آلهت إلى فلان) أي وقيل اشتقاقه من آلهت إلى فلان **(أي سكنت إليه)** سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب وأما سكن فيه فلا يناسب هنا ولهذا قال سكنت إليه احترازاً عن سكنت فيه.

قوله: (لأن القلوب تطمئن بذكره تعالى) أي علة لكون الإله مشتقاً من آلهت إلى فلان وقد عرفت أن الكلام في الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيده فلا بد من التزام أحد الأمرين إما تعميم الاشتقاق إلى الصغير والكبير أو تعميم المعنى المعتبر في الاشتقاق الصغير إلى المعنى المطابقي والالتزامي وكلاهما خلاف الظاهر ولهذا مرضه أيضاً ومعنى الاطمئنان الأنس به والاعتماد عليه والرجاء منه أو بذكر رحمته بعد القلق من خشيته أو بذكر دلائله الدالة على وجوده ووحدانيته أو بكلامه أي القرآن الذي هو أقوى المعجزات كذا قاله المص في سورة الرعد والمعنى الأول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة الفجر النفس المطمئنة هي التي اطمأنت بذكر الله فإن النفس تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات إلى الواجب لذاته[1] وتستقر دون معرفته وتستغني به عن غيره انتهى. فالمراد بذكر الله معرفته كما أشار إليه بقوله **(والأرواح تسكن إلى معرفته تعالى)** أي من الاضطراب الحاصل من الترقي في سلسلة الأسباب والمسببات بمعرفته واطمئنان النفس والقلب مجاز كما في الأساس إلا أنه شاع حتى صار ملحقاً بالحقيقة في استقرارها بزوال القلق والاضطراب فلو قال لأن القلوب لا تطمئن إلا بذكره والأرواح لا تسكن إلا بمعرفته إشارة إلى الحصر كما في قوله: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ [الرعد: ٢٨] لكان أولى والقصر المستفاد من تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي لا يفيد الحصر المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح وجملة والأرواح الخ. تفسير لما قبلها على سبيل الترتيب الأرواح ناظرة إلى القلوب والسكون إلى الاطمئنان والمعرفة إلى الذكر وهذا ترتيب أنيق وسبك رشيق قيل ثم إن جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار إن عبدتهم تحير فيها عقولهم القاصرة وسكن إليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا إنما يحتاج إليه إذا كان المقصود بيان اشتقاق إله منكراً كما اختاره البعض أو اشتقاق الإله معرفاً بلا اعتبار الغلبة وأما إذا كان المراد بيان اشتقاق لفظة الله كما هو الظاهر وهو مختار مولانا منلاخسرو فلا يحتاج إلى

---

(١) قوله وتستقر دون معرفته أي عندهما ومن لوازم هذه المعرفة التسليم له منقاداً بزمام الطاعة والصبر على البلية والسكونة تحت أمره وقضائه ويزول اضطرابها بسبب معارضة الشهوات والكدورات وح تصل الروح بنور المعرفة إلى مستقرها في مقعد صدق اللهم اجعلنا من الواصلين ولا تجعلنا من المحجوبين.

هذا التكلف وهذا المقام لا يخلو عن كدر فإنه لو قيل إن الكلام في اشتقاق الله يرد عليه أنه لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فضلاً عن اشتقاق لفظة الله وأيضاً لا يلائمه قوله وهو يجيره حقيقة أو يزعمه ولو قيل إن المقصود بيان اشتقاق إله منكراً لكونه أصلهما يرد عليه أنه لا يلائمه أكثر العبارة الآتية إلا بالتكلفات الباردة وهذا الأخير هو المختار الأثير والكشاف أكثر كلامه هنا ناظر إليه فيلزم التكلفات البعيدة وقد قيل أيضاً في دفعه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضع اللغة في وضع إله[1] للمعبود اطمئنان القلوب بذكر المعبود الحق لما مر من الحصر ثم استعمل في الآلهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم أو لاعتراف الكل به كما مر من أن الكفرة وإن أثبتوا شركاء معترفون بأنه تعالى إله الآلهة وأعظمها انتهى، وفيه ما لا يخفى إذ الكلام في إطلاق الإله بهذا الاشتقاق على المعبودات الباطلة ولا يفيد في دفع الإشكال المذكور اعترافهم المزبور والوجه الأول من أنه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضع اللغة هو المعول عليه وأما قوله أو لاعترافه فينبغي أن لا يتعرض له وبهذا الوجه يندفع الإشكال عن جميع الاحتمالات.

قوله: (**أو من إله**) بكسر اللام أيضاً (**إذا فزع من أمر**) أي لأجل أمر (**نزل عليه**) فمن تعليلية كقوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا﴾ [نوح: ٢٥] وفزع بمعنى التجأ واستغاث بقرينة إذ العائذ يفزع لبه ولو قال أو إله مشتق من إله إذا فزع إليه من أمر الخ، لكان أصرح في البيان فحينئذٍ يكون إله فعال بمعنى مفعول أي مفزوع إليه ففيه حذف وإيصال وهذا من جملة أسباب الضعف.

قوله: (**وآلهه**) بالهمزة الممدودة ماض من الأفعال أصله أألهه فصار بقلب الهمزة ألفاً آلهه فالهمزة للسلب إذ لمعنى خلصه عما يخافه وأزاله عنه قيل لم يرد المص بقوله (**وآلهة غيره**) بيان مبدأ آخر للاشتقاق وإلا لقال أو من آلهه كما في أخواته كيف ولا يتصور اشتقاق الإله من آلهه بل لكونه مزيداً مشتقاً من إله بالكسر أو من الإله إلا أنه لازم لهما وبهذا الاعتبار يمكن القول بأخذ الإله من إله كما يقال الوجه من المواجهة باعتبار أنها لازمة له فالمقصود أن تحقق العلاقة بين الإله وبين إله بالكسر مستلزم لتحقق العلاقة بينه وبين لازمه فكأنه مشتق من مجموع إله بمعنى فزع وآلهه بمعنى (**أجاره**) ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق أيضاً[2] فقال (**إذ العائذ يفزع إليه**) إذ الأول ناظر إلى معنى إله بالكسر والثاني ناظر إلى إلهه فالإله مفزوع إليه ومجير انتهى. فيكون الإله على الوجه الأخير فعالاً من الأفعال بمعنى المفعل لكنه لا ضير فيه لأن الغرض بيان كثرة مجيء مادته في معنى الفزع وما يتبعه لا بيان الاشتقاق كما عرفت.

---

(١) ويقرب من هذا الوجه أن يقال الواضع وضع إلهاً أو الإله للمعبود باعتبار تحقق هذه المعاني من تحير العقول ونحوه في بعض إفراده الذي هو المعبود بالحق تقدس ذاته.

(٢) وأيضاً لا وجه لكون الأصل مشتقاً من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما من أصل واحد بل المتعارف اعتبار اشتقاق الأصل ولا يطلب اشتقاق الفرع.

قوله: (**وهو يجيره حقيقة**) وهو المعبود بالحق (**أو بزعمه**) بفتح الزاي على الأفصح ويجوز الضم والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فإنه مع غلبة استعماله في ذلك مقابل للحقيقة وهو المعبود بالباطل فإن العائذ إليه يزعم أنه مجير وفيه إشارة إلى أن ضمير اشتقاقه لإله منكراً ولهذا قيل وإنما قال ذلك ليطرد وجه التسمية في إله الباطل أيضاً فإن الكلام في اشتقاق إله كما عرفت بخلاف الوجوه الأخر فإنها جارية فيه حقيقة فإن الكفار عبدوه وتحيرت فيه عقولهم القاصرة وسكنت إليه قلوبهم ويفزعون إليه انتهى والكل منظور فيه فإن الكفار لا يعبدونهم إلا ليقربوهم إلى الله زلفى وهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فما معنى التحير وإن أراد به معنى الآخر لا مساس له لبيان وجه اشتقاق الإله من هذه الوجوه وفزعهم[1] إليها لجعلهم وسيلة إلى الفزع إلى الذات العلية والمعبود بالحق الأعلى وكذا الكلام في الاطمئنان وكل ما ذكرنا ناطق به القرآن والأحسن ما قيل من أن كلاً من الوجهين ناظر إلى الحق بناء على إرجاع ضمير اشتقاقه لله فإنه تعالى لا يجير كل أحد لكن كل أحد يزعم ذلك انتهى. فالوجوه الأخر إذا أمعن النظر فيها يظهر أنها مختصة بالإله الحق.

قوله: (**أو من إله**) بكسر اللام أيضاً (**الفصيل إذا أولع بأمه**) الفصيل رضيع الإبل أو ولد الناقة إذا فصل عن أمه فحينئذٍ يكون حريصاً عليها ومشتاقاً إليها وأولع بمعنى لازم محبتها وأولع على المبنى للمفعول فإنه متعد ومعناه أنه جعل والعاً مشتاقاً إليها بسبب فصله عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة مع أن كل ولد حاله كذلك عند الانفصال عن أمه لأن الفصيل مختص به لغة.

قوله: (**إذ العباد**) بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد إذ العباد كلهم (**يولعون**) أي يلتجئون (**إليه**) تعالى أخيارهم وأشرارهم وجوز ضم عينه وتشديد بائه على أنه جمع عابد وهو ضعيف فإنهم يولعون إليه تعالى (**بالتضرع**) في السراء والضراء (**في الشدائد**) والمعنى إذ العباد يولعون بفتح اللام أي يجعلون والعين مشتقين إلى لطفه والإنجاء عما يخافون والإعطاء لما يرجون فالإله حينئذٍ بمعنى متضرع إليه بالحذف والإيصال ولم يتعرض للمعبود بالباطل لما ذكرنا.

قوله: (**أو من وله**) أي الإله مشتق من وله بفتح الواو وكسر اللام (**إذا تحير وتخبط**

قوله: وهو يجيره حقيقة أو بزعمه الأول في المعبود بالحق والثاني في الباطل.

قوله: إذا أولع بأمه لفظ أولع على صيغة المبنى للمفعول بمعنى حرص وكذا بناء يولعون على صيغة المجهول.

قوله: أو من وله إذا تحير هذا يدل على أن الهمزة في إله في قوله وقيل من إله إذا تحير أصلية لا منقلبة من واو فيكون إله ووله مرادفين في معنى التحير.

---

(١) قال الله تعالى ﴿دعوا الله مخلصين له الدين﴾ قال المص في تفسيره من غير اشراك لتراجع الفطرة وزوال المعارض من شدة الخوف انتهى فكيف يقال إنهم يفزعون إليه مع أن القرآن ناطق بخلافه تجاوز الله تعالى عنا وعنهم.

عقله) فيه إشارة إلى أن التحير المعتبر في وله هو الناشيء[١] من تخبط العقل وفرط الجهالة فإن المحرومين من لذة المعرفة لوقوعهم في ظلمات وتيه الضلالة وبوادي الجهالة كأنهم فقدوا عقولهم كالذي يتخبطه الشيطان التخبط التفعل من الخبط وهو الضرب بالأرض ونحوه أريد به فساد العقل من الخباطة بالضم وهي شيء كالجنون ولا يخفى أن هذا التحير لا يليق إسناده إلى العارفين فلا جرم أن المراد المحرومون من الجاهلين وأما ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفته ولك أن تجعله عاماً وعلى التقديرين فالتقابل تام حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله إذ العقول تتحير في معرفته وفيه تصريح بأن كلاً من إله ووله لغة برأسها كما ذكره النسفي والسجاوندي لا أن أصل إله وله كما ذكره شراح الكشاف انتهى ولم ينظر إلى قوله وتخبط عقله فإنه وجه التحير لا ما سبق كما أوضحناه.

قوله: (وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسر عليها استثقال الضمة) إنما قال بلفظ التشبيه لأن أصله لم يثبت في الاستعمال فهو قياس محض كذا قيل وفي التوضيح لا يجري القياس في اللغة وهذا قياس في اللغة فلا يعبأ به وقال مولانا منلاخسرو وإنما قال وكان أصله ولاه لأن مصدر وله[٢] وله بفتح اللام وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر وله انتهى يشير إلى أنه مصدر لكنه غير مشتهر ويرد عليه أن آلها أصله ولاه فعال بمعنى المفعول والوجوه مبنية عليه فكيف يكون مصدراً غير مشتهر.

قوله: (في وجوه) حيث قلبت الواو همزة للنقل فصار أجوه قوله **(وقيل إله)** عطف على قلبت وليس بصيغة التمريض ولو قال وصار إله لكان أبعد من الاشتباه قوله **(كأعاء وأشاح)** نظير لما نحن فيه فإن أصلهما وعاء وهو الظرف ووشاح وهو حلي تشده المرأة على صدرها قلبت واوها همزة للاستثقال.

قوله: (ويرده الجمع على آلهة دون أوالهة) وجه الرد أن جمع التكسير كالتصغير يرد

قوله: وقيل إله كإعاءان همزته منقلبة عن الواو لكن يرد هذا جمعه على آلهة دون أولهة فإن الجمع يرد الحروف المنقلبة على أصولها.

قوله: وقيل أصله لاه عطف على قوله والله أصله إله فعلى هذا وجه قطع الهمزة في يا الله الاستغناء بالتعريف الندائي عن التعريف باللام على ما سبق فيكون الألف واللام بمنزلة جزء الكلمة لكونه هكذا محلى باللام علمه فهمزته كانت بمنزلة الهمزة في يا أحد هذا في النداء وفي غير النداء ملاحظ أصله وإن كان الآن مهجوراً مرفوضاً.

---

(١) بقي الكلام في وجه التخصيص لعل وجهه أن المص اطلع على أن إله بمعنى التحير الناشيء من أمر مرضي ووله بمعنى التحير المسبب عن أمر ردي إما في اللغة أو في استعمال العرف.

(٢) كون لاه مصدراً لهذا الفعل لم يذكر في الكتب المعهودة ولعل المص ظفر بنقل كذا قيل وكذا الاعتذار مما قيل إن لاه يليه لم يثبت في اللغة.

الأشياء إلى أصلها فلو كان أصله ذلك لسمع فيه أولهة كأوعية فلا يكون أصله ولاه فلا يحسن أن يقال إنه مشتق من وله إلا أن يعتذر كما قيل بأنه لتوهم كون الهمزة أصلاً لعدم استعمال ولاه وفيه ما لا يخفى(١).

قوله: (وقيل أصله لاه) هذا عطف على والله أصله إله لما بين أن أصل الله إله وهمزته أصلية وذكر في اشتقاقه احتمالات خمسة ثم أشار إلى أن همزته مقلوبة من الواو كما ذهب إليه بعض مع تزييفه حاول بيان قول آخر لأصل لفظة الله فقيل وقيل أصله لاه فالضمير راجع إلى الله لا إلى الآلاه وإن جاز لاستلزامه ذلك لكنه خلاف السوق فهو في الأصل **(مصدر لاه يليه ليهاً ولاهاً)** بمعنى الفاعل لا بمعنى المفعول كما أوهمته عبارة المص أي المحتجب والمرتفع وأدخلت عليه اللام وصار علماً له تعالى بالغلبة فصارت اللام جزءاً من الكلمة كما في النجم وإنما مرضه إذ لا يظهر حينئذٍ وجه قطع الهمزة فإنه لا يكون حينئذٍ عوضاً عن الحرف الأصلي وقد يعتذر بما مر من أن وجه قطع الهمزة في حالة النداء حينئذٍ أنه ينوي به الوقف على حرف النداء تفخيماً للاسم ولا يخفى ما فيه لأن تفخيم الاسم يقتضي ذلك في غير النداء أيضاً وقيل لما استغني عن التعريف اللامي في صورة النداء تمحضت اللام للجزئية فلو حذفت الألف كان حذف جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الله بإسقاط الهمزة في الدرج انتهى قد عرفت ما فيه فتذكر.

قوله: (إذا احتجب وارتفع) وما ثبت في اللغة لاه يليه ليهاً(٢) إذا احتجب ولاه يلوه إذا ارتفع والمص رحمه الله تعالى جعلهما أي الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر وليس المراد أنه مستعمل فيهما معاً بناء على مذهبه في المشترك بل لصحة النقل(٣). من كل منهما وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب اللغة وقال ابن خروف أنه من لفظ متوهم كتاب أو هو مقلوب من وله لأن باب لوه وليه ليس في العرب كما قاله السيوطي وقيل لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة كذا قيل في الصحاح جوز سيبويه أن يكون لاه أصل الله أدخل عليه الألف فجرى مجرى اسم العلم كالعباس والحسن إلا أنه لم يخالف الأعلام حيث كان صفة.

قوله: (لأنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به) فيه مسامحة والأولى محتجب كما قال أولاً إذا احتجب الخ. لأن المحجوب مقهور لا يليق بذاته ولا يقال إنه يرده قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾ [المطففين: ١٥] لأنه في شأن المخلوق لا في الخالق وتصدى بعضهم لتصحيحه بأن احتجابه تعالى عن إدراك الأبصار إنما ينشأ عن ذاته فكأنه جعل ذاته مستوراً ومحجوباً انتهى. إن أراد به أنه مقتضى الذات لزم أن لا يدرك بالأبصار في النشأة الأخرى للإخبار

---

(١) فإنه إذا لم يستعمل ولاه فمن أين يعلم أن أصله إله مع أن اشتقاقه من جنس مادته شائع ذائع.

(٢) ليها بوزن طلباً بيان لأصله فقلبت الياء ألفاً فصار لاهاً وقيل أصله لوها أولوها كما في الدر المصون.

(٣) أي إلى الله من معنى الارتفاع والاحتجاب.

وإلا فلا يلزم منه دوام الحجاب خصوصاً للأحباب بل الأولى أن يقال إنه هفوة من قلم الناسخ الأول وأول كلامه قرينة على هذا الاحتمال المعول عليه.

قوله: (ويشهد له قول الشاعر) من تتمة مقول قيل فلا يضر تضعيف المص **(كحلفة من أبي رباح. يسمعها لاهه الكبار)** الحلفة واحد الحلف أي القسم وأبو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروي يشهد هنا مكان يسمعها أي يحضرها ويطلع عليها ومآلهما واحد قيل أبو رباح اسم رجل من بني ضبيعة وكان قتل رجلاً من بني سعد بن ثعلبة فسألوه أن يحلف أو يدية فحلف ثم قتل بعد حلفه فضربته العرب مثلاً لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الأعشى واسم الشاعر الأعشى والمراد بلاهه الكبار ضمه وجه الشهادة أن الضرورة رد الأشياء إلى أصلها وهذا مراد القائل المذكور ويرد عليه أن لاهاً هنا للضرورة أصله الإله فخفف للضرورة ولا يقال في سعة الكلام فأمر الشهادة ليس بتام ومن هذا زيفه المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة أولى انتهى. والقراءة الشاذة لا تعد قرآناً فكثرة دوران إله واستعمال الإله في المعبود إطلاقه عليه تعالى يرجح الحكم بأن أصله إله.

قوله: (وقيل علم[1] لذاته المخصوصة) هذا عطف على قوله والله أصله إله أي أنه اسم علم لذاته تعالى ابتداء ليس له أصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه

قوله: كحلفة من أبي رباح بفتح الراء أي كجماعة جلسوا حول أبي رباح يشهدها أي يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار أي لاه أبي رباح وهو صنمه الذي اتخذه إلهاً الكبار بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى الكبير المتبالغ في الكبر.

قوله: وقيل علم لذاته المخصوص عطف على قوله واشتقاقه من إله والمعنى وقيل لا اشتقاق له بل هو علم لذاته المخصوص لا على قوله والله أصله إله لأن في المعطوف عليه ما يغني عنه وهو قوله إلا أنه مختص بالمعبود بالحق فعلى هذا يكون كزيد وعمرو في أن الاشتقاق له على ما قال صاحب الكشاف فإن قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة ألا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء إله كما تقول شيء رجل وتقول إله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير فإن صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال وجه الاستحالة أنه حينئذٍ يلزم أن العرب لم تبق شيئاً من الأشياء المعتبرة الاسمية باسم ولم تسم خالق الأشياء وموجدها قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه أي لا يصلح لأن يكون اسماً لذاته المخصوص سوى لفظة الله لعدم ظهور معنى الصفة فيه بخلاف سائر أسمائه الحسنى كالحي والقادر والمريد والخالق والرازق الخ لأن كل واحد منها صفات مشتقة لا خفاء فيه.

---

(١) قيل وحكي أن الأشعري رأى في المنام فقال غفر الله لقولي بعلمية الله وأقول هو الحق اللائق بكمال التعظيم صوناً لهذا الاسم الأعظم من أن يكون ملعبة لأصحاب الأقوال انتهى ولا يخفى أن المنام لا يكون من أسباب العلم لغير الأنبياء عليهم السلام واستنباط المعاني اللطيفة بملاحظة الاشتقاق عين تعظيم الاسم الأعظم وعن هذا اختاره المصنف والله اعلم.

أن كونه علماً بالغلبة في المعطوف عليه والمعطوف علماً ابتداء أي علم مرتجل غير منقول ولا يغني أحدهما عن الآخر فلا اختلاف في العطف قال منلاخسرو هذا بيان لمذهب ثان ذهب إليه الخليل والزجاج واختاره الإمام ونسبه إلى سيبويه والأصوليين والفقهاء[١] انتهى ولعل هذه رواية أخرى من سيبويه إذ قد مر النقل عنه أنه ذهب إلى أن الله مشتق من لاه استعمل[٢] الذات فيه بمعنى الحقيقة لأنه ورد عليه إطلاقه في الحديث الصحيح ولا تتفكروا في ذاته فلا وجه لإنكار إطلاقه عليه تعالى بل ذلك الإطلاق ربما يدعي الإجماع فيه لأن كلام السلف والخلف ناطق بإطلاقه والإنكار مكابرة صريحة.

قوله: (لأنه يوصف ولا يوصف به) وهذا من إمارة كونه من الأعلام المرتجلة وفيه ما لا يخفى يظهر من كلام المص عليه فإنه[٣] لو سلمت دلالته على العلمية لدل على العلمية مطلقاً لا على العلمية المرتجلة من غير غلبة.

قوله: (ولأنه لا بد له من اسم تجري عليه صفاته ولا تصلح له مما يطلق عليه سواه) فإن قيام الصفات في الخارج كما يحتاج إلى وجود الموصوف كذلك يحتاج في إجراء الصفات عليه في الألفاظ إلى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف سواء كان مختصاً به أو لا إذ الوجود اللفظي بمثابة الوجود العيني فعلم من هذا التقرير أن هذا الدليل يفيد الاسمية لا العلمية مع أنها هو المدعي ولو سلمت دلالته على العلمية فلا نسلم دلالته على العلمية المرتجلة والقول بأن كونه علماً منقولاً من الوصفية لا يكفي لا بد له من بيان ولو قيل في بيانه إذ لا بد له من اسم في أصل الوضع يجري عليه لكان كالمصادرة على المطلوب لأن هذا أول المسألة وكذا قولهم العرب ما أهملوا شيئاً إلا وضعوا له اسماً تجري عليه صفاته فكيف أهملوا خالق الأشياء ولم يوضعوا له اسماً كلام إقناعي إذ الاستقراء التام مشكل والناقص غير مفيد على أنه لم يهملوا رأساً بل أهملوا وضع علم مرتجل لما سيأتي فيكفي العلم المنقول كما اختاره معظم الفحول.

قوله: (ولأنه لو كان وصفاً) هذا أقوى الوجوه وأثبتها توضيح الدليل أنه لو كان وصفاً لكان مثل الرحمن من الصفات الغالبة **(فلم يكن قول لا إله إلا الله توحيداً)** أي مفيداً للتوحيد **(مثل لا إله إلا الرحمن)** وهذا خلاف الإجماع والسبب في ذلك أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى دون الذات المعينة **(فإنه لا يمنع الشركة)** حاصله لو لم يكن علماً للفرد الموجود لا يمنع الشركة فنفي وجود المعبود بالحق أولاً ثم الإثبات للمفهوم الكلي لا يمنع الشركة فلا يفيد التوحيد وإن اختصت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة بخلاف ما

---

(١) قيل ومن الفقهاء نسب إلى محمد بن الحسن الشيباني ومن أهل الحديث إلى الشافعي ومن المفسرين إلى الحسن بن الفضل البجيلي.

(٢) استعمل الذات ما الفائدة في ذكر الذات فلم لم يقل وقيل علم له تعالى مع أنه اخصر.

(٣) لو سلمت دلالته على العلمية فيه إشارة إلى أن نفي الوصفية لا يستلزم العلمية لجواز كونه جنساً مشابهاً بالوصف إذ لا يوصف به أيضاً.

إذا كان علماً مرتجلاً فإنه يكون مدلوله الذات المعينة فيفيد التوحيد ولا يضره تعقله بوجه كلي فإن تعقل الجزئي بوجه كلي لا يستلزم كلية المعلوم واستوضح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته فاندفع ما قيل إنه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا إله إلا الرحمن أيضاً توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يفيده بحيث لا يجوز العقل الشركة لم يكن لا إله إلا الله توحيداً لأن الله تعالى لا يحضر ذاته على وجه التشخص[١] وجه الاندفاع هو أن عدم الإحضار على وجه التشخص يقتضي أن يكون الإحضار أمراً كلياً لا أن يكون المحضر أمراً كلياً وتجويز الشركة إنما يترتب على الثاني واستوضح بزيد فإن إدراكه قبل الرؤية على وجه كلي مع أنه جزئي حقيقي والغلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فيكون المستثنى حينئذٍ أي حين كونه علماً للفرد الموجود واحداً معيناً في نفسه وجزئياً حقيقياً بحيث لا يقبل الشركة أصلاً وإن لم يحصل في عقولنا إلا على وجه كلي كإدراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم الكلي منحصراً في فرد في الخارج اتفاقاً وبين كون المفهوم الكلي منحصراً في فرد معين بالوضع واضح فلا حاجة إلى ما نقل[٢] عن المصنف في الهامش حيث قال وفيه نظر لجواز أن يكون التوحيد مستفاداً من الشرع أو من القرائن انتهى. لأن المراد كون اللفظ مفيداً للتوحيد بحسب دلالة اللفظ وقد بان تحققه ولهذا اعتبر الشارع جعل لا إله إلا الله توحيداً دون لا إله إلا الرحمن فلو قيل كون لا إله إلا الله توحيداً لجعل الشارع إياه توحيداً لكان فيه شائبة الدور[٣] على أن قوله الآتي وعدم تطرق الشركة إليه لا يلائم هذا المنقول[٤] وقيل الحق أن إيجاب إحضاره تعالى شأنه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إحضاره على وجه كلي ينحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافاً إلى غيره كرحمن اليمامة انتهى. إن أراد وجهاً كلياً ينحصر في فرد معين بالوضع فهو راجع إلى ما ذكر لا وجه مغاير له وإن أراد وجهاً كلياً ينحصر في فرد في الخارج بدون الوضع فلا يفيد التوحيد لما مرّ توضيحه وتقدير الخبر موجود أو ممكن[٥] فلا يليق بحثه بهذا المقام.

قوله: (والأظهر أنه وصف) وفي نسخة والحق بدل والأظهر قيل إنه مذهب ثالث

---

(١) قال بعض المحققين لم يعتبر قيد بعينه في تعريف العلم واعتبر أن يكون موضوعاً لمعنى مختص بشخص معين فحينئذٍ لا اشكال في كون الله علماً انتهى ومن اعتبر قيد بعينه فقد أشكل الأمر عليه بتسميته من ولد له ولد غائب عنه فما هو جوابه فهو جوابنا.

(٢) وهذا المنقول نقله مير صدر من المص ولم ينقله غيره والله اعلم بصحته.

(٣) إذ الشرع يتوقف على التوحيد فلو توقف التوحيد على الشرع لزم الدور إلا أن يقال إن المختار أن التوحيد معلوم من الشرع عند الشافعي.

(٤) إذ قوله وعدم تطرق الشركة يقتضي أنه كالعلم المرتجل في عدم تطرق الشركة فيكون اللفظ مفيداً للتوحيد بحسب دلالة اللفظ فالمنقول منه يوهم خلافه.

(٥) يعني اختلفوا في خبر لا إله إلا الله والبعض اختار كونه موجوداً والآخر كونه ممكناً وله تحقيق لا يليق بهذا المقام وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى في آية الكرسي.

وقيل بل هو المذهب الأول وهو ألظ ويؤيده قوله ولأن معنى الاشتقاق الخ ولو كان هذا مذهباً ثالثاً مغايراً لما سبق لما تعرض للاشتقاق المذكور سابقاً فتعرضه قرينة على أنه المراد هنا ولذا قيل هذا إثبات لكونه وصفاً مشتقاً على أحد الوجوه السابقة مع الجواب عن أدلة كونه علماً لذاته أي علماً مرتجلاً غير منقول لكن ما نقلناه منه قدس سره في حل فاتحة الكتاب يقتضي أن يقال إنه اسم لا وصف لأنه لا يقع صفة[١] فلا يقال شيء إله بل يقع موصوفاً ويقال إنه إلّه واحد مع كثرة دورانه على الألسنة نظيره كتاب وإمام إلا أن يقال إن المصنف لا يسلم ما ذكره قدس سره كما قيل أو لما كان إله اسماً مشابهاً للصفة عبر المصنف بالوصف مبالغة كأنه قال والأظهر أنه اسم مشابه للوصف **(في الأصل)** وبالجملة مراد المصنف تزييف للقول بعدم الاشتقاق سواء كان اسماً مشابهاً للصفة أو صفة فلذا لم يتعرض فيما سبق لكونه اسماً أو صفة وهنا أشار إلى كلا الاحتمالين بقوله والأظهر فإنه كالصريح في ظهور كونه اسماً مشتقاً عنده وجه الأظهرية إنه لما كان المعنى الوصفي متبادراً في أصله فحمله على الوصف أولى من الحمل على كونه اسماً مشابهاً للموصف كيف وقد أنكره[٢] بعض العلماء رأساً هذا إذا جعل المفضل عليه كونه اسماً مشابهاً له وأما إذا جعل المفضل عليه كونه علماً مرتجلاً كما هو ألظ من سوق الكلام فلا إشارة في كلامه إلى كونه اسماً مذكوراً بل يقال إنه ممن أنكره رأساً ثم حاول بيان رد المحذورات الثلاثة على اعتبار كونه وصفاً بحيث يتضمن الجواب عن أدلة العلمية فقال **(لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم)** الغلبة على قسمين تحقيقية وهي عبارة عن أن يستعمل اللفظ أولاً في معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهي عبارة عن أن لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس أن يستعمل في غيره فلما كانت الغلبة محتملة للمعنيين أراد بيان أن المراد هنا الغلبة التقديرية فقال وصار علماً أي وصار في إفادة التعيين كالعلم المرتجل فلو قال لم يستعمل في غيره أصلاً لكان أظهر في الإشارة إلى الغلبة التقديرية.

قوله: (مثل الثريا) فإنها في الأصل وصف لأنها تصغير ثروى بوزن سكرى تأنيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العدد ثم صار علماً للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة أو سبعة المخصوص بالغلبة التقديرية إذ لم يستعمل من ابتداء وضعه في غير

قوله: مثل الثريا والصعق الثريا في الأصل كل من اتصف بالثروة وهي الغنى ثم غلب على الكواكب المجتمعة المسماة ببنات النعش الصغرى والصعق كل من أصابته الصاعقة ثم غلب على خويلد بن عمرو بن كلاب واللام فيهما لازمة لا تنزع عنهما.

---

(١) إذ منشأ الحصر في الأول عدم وجود الغير الفرد الموجود في الخارج وإن كان ممكناً في نفسه ومنشأ الحصر في الثاني اليقين بالوضع.

(٢) أي وجود اسم مشابهاً للصفة وليس بصفة.

ذلك الكوكب كما أن لفظة الله لم تستعمل من ابتداء وضعها في غير المعبود بالحق.

قوله: (والصعق) في الأصل صفة مشبهة لمن أصابته الصاعقة ثم صار علماً بالغلبة لرجل وهو خويلد بن نفيل بعد الاستعمال فيمن أصابته الصاعقة فالغلبة فيه تحقيقية فالتشبيه في العلمية بالغلبة وإن فرق بينهما بما مرّ فلو اكتفى بالثريا لكان أشد طباقاً بين المشبه والمشبه لكن أراد به التأييد بتكثير النظير ولما كانت لفظة الله لم تستعمل في غيره تعالى من ابتداء وضعها فلا إشكال بأن العرب لم يهملوا شيئاً حتى وضعوا له لفظاً تجري عليه صفاته فكيف يتأتى منهم إهمال اسمه تعالى إذ الغلبة التقديرية من عداد الوضع فاندفع الإشكال أيضاً بأن جواز الاختصاص بالغلبة لا يجدي نفعاً للزوم المحذور إلى زمان حصول الغلبة فالفرق بين العلم المرتجل والعلم المنقول من وجهين[1] أحدهما أن الأول لا يعتبر فيه معنى الوصف والاشتقاق والثاني معتبر فيه ذلك والآخر أن الثاني يقتضي القياس أن يستعمل في غيره بخلاف الأول فلا وجه لأن يقال فحينئذٍ النزاع لفظي أي فحينئذٍ يكون المراد بالعلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظي لا طائل تحته.

قوله: (أجرى) جواب لما أي لما غلب وصار[2] كالعلم الشخصي المرتجل أجرى ذلك العلم المنقول **(مجراه)** أي مجرى المرتجل في الأمور الثلاثة فالدليل المذكور لا يدل على كونه علماً مرتجلاً بل يدل على كونه علماً مطلقاً فيجوز أن يكون علماً بالغلبة التقديرية ويرجح بأن معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق فيه حسن اعتباره فيه ولما كان العلم بالغلبة التقديرية أقرب إلى العلم المرتجل فما معنى أنه أجرى مجراه مع أنه معدود ولو بالغلبة من الأعلام في إجراء الوصف عليه.

قوله: (وامتناع الوصف به) جواب عن قوله لأنه يوصف ولا يوصف به ودفع له أخره في الدفع مع أنه مقدم في الاستدلال لأن الفصل الواحد أولى من الفصلين **(وعدم تطرق احتمال الشركة إليه)** دفع للوجه الثالث لما ذكرنا من أن الوجوه لا تدل على كونه علماً مرتجلاً.

قوله: (لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر) لما زيف أدلة العلمية بطريق الوضع

قوله: لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ أي فإن ذاته تعالى من غير اعتبار معنى آخر مع الذات صالح لأن يكون وصفا لها فلا يمكن أن تعقل حتى يوضع له اسم إذ لا بدّ لوضع الاسم لشيء أن يكون ذلك الشيء معلوماً للواضع عند الوضع.

---

(١) وبالجملة ما اختاره المصنف ومسلك الجمهور متحد في المآل وفي إفادة التوحيد لأنه أيضاً يمنع تطرق الشركة كما صرح به المص حيث قال أجري مجرى العلم المرتجل في عدم تطرق الشركة والفرق بينهما ما ذكر في أصل الحاشية.

(٢) قوله وصار كالعلم إشارة إلى الفرق بين الله والرحمن فإنه وإن أخفي بذاته تعالى بحيث لم يستعمل في غيره تعالى إلا أنه لم يصر كالعلم القصدي في الدلالة على ذاته تعالى بدليل وقوعه صفة لا موصوفاً كذا صرح به السيالكوتي ولو نرى قوله لا موصوفاً لكان أولى.

القصدي ولم يلزم من إبطال الدليل إبطال المدعي حاول إبطاله فقال لأن ذاته.

قوله: (**حقيقي**) كالعلم والقدرة (**أو غير حقيقي**) وهو إضافي فالمراد بالحقيقي ما يقابل الإضافي مثال الإضافي التخليق والترزيق (**غير معقول للبشر**) اتفاقاً سواء كان ممكناً غير واقع أو ممتنعاً ظاهره أن هذا مبني على أن الواضع هو أبو البشر وأما القول بأن الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لأنه يعلم كنه ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطاً في وضع الاعلام لتم بالنسبة إليه تعالى والقول بأن الوضع في صورة كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم إلا من تتبع موارد الاستعمالات وهو يتوقف على فهم ما أرادوا لأنه لا معنى للإجمال في البسيط إلا ما ذكر ضعيف لأنه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس بمطلوب ولا يفيد انتفاء الوضع مع أنه هو المطلوب قيل وخلاصته أنه لو كان لفظ موضوعاً لذاته المخصوصة لأمكنت الدلالة عليه لكن التالي باطل والمقدم مثله أما الملازمة فلأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث متى أطلق فهم منه وهذه الحيثية هي إمكان الدلالة به عليه وأما بطلان اللازم فلأن إمكان الدلالة عليه يتوقف على تعقله لأن الألفاظ إنما تدل على ما في الأذهان وذاته من حيث هو غير معقولة انتهى. إن أراد تعقله بالكنه فيرد عليه أنه يقتضي عدم إمكان العلمية بالغلبة أيضاً فإنه من قبيل الوضع كما اعترفوا به فيدل بذكره عليه فإمكان الدلالة عليه أن توقف على التعقل بالكنه فلا تمكن الدلالة عليه به أيضاً كذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا وإن لم يتوقف عليه بل يكفي التعقل بوجه ما فيمكن أن يدل عليه تعالى به في صورة كونه علماً قصدياً كما يمكن في صورة كونه علماً بالغلبة ومقتضى قولهم الألفاظ إنما تدل على ما في الأذهان أن لا تمكن الدلالة عليه تعالى بلفظ إن أريد بما في الأذهان التعقل بالكنه سواء كان حين الوضع أو لا وسواء كان ذلك اللفظ موضوعاً له بالوضع القصدي أو لا فتخصيص ذلك بالوضع لا يظهر له وجه فالاكتفاء بالتعقل مطلقاً ولو بالوجه هو الأليق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح الأنظار قال في شرح المواقف من ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوزه لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم بإزائه وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بإزائه لا يتوقف عليه إذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع الاسم بخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظة الله اسم علمي موضوع لذاته من غير اعتبار فيه انتهى.

قوله: حقيقي أو غيره ناظر إلى معنى ما ذكره فيما سبق من قوله حقيقة أو بزعمه أقول فيه بحث وهو أن تعقل الذات بوصف مستفاد من الآثار الدالة على أن لها مؤثراً كامل الصنع يكفي في وضع الاسم بإزائها وفي فهم المسمى منه بالنسبة إلى العالم بالوضع ولا يلزم أن يكون ذلك الاسم مشتملاً على معنى ذلك الوصف دالا عليه فعلى هذا من أين يحكم بسبب إمكان أن يدل عليه بلفظ.

ويؤيده أن الوضع لو توقف على تعقل الكنه لما أمكن الوضع في غيره تعالى أيضاً إذ معرفة الأشياء بكنهها مختصة بخالقها كما صرحوا به وما ذكر في تعريفها أنه كنه حقيقته بناء على ظاهر الحال لا حقيقة في المآل وإن أرادوا بالكنه الإحضار بعينه فمع ما فيه من الخفاء لا يخلو عن إشكال لأنه يستلزم أن لا يقدر من يولد له ولد غائب أن يسميه وهذا خلاف الواقع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في كلامه أنه يمكن أن يخلق العلم بكنه ذاته في البشر ولأنه إنما يتمشى[١] إذا لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى. والقول بأنه والتحقيق أن العلم بالشيء بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما إلا بالاعتبار ففي الحقيقة إذا تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون اللفظ موضوعاً لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعاً لذاته تعالى من حيث هو انتهى. في غاية بعد من السداد إذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء[٢] بالوجه واضح مثل تصور الكاتب وتصور الإنسان بالكاتبية فالأول تصور الوجه والثاني تصور الإنسان كما نبه عليه الفاضل الخيالي فدعوى العينية في غاية السقوط كيف لا والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء[٢] بالوجه العلم به بوجه غير الكنه فآلة الوضع العلم بالباري بأوصافه المختصة به والموضوع له هو الذات المخصوصة وهذا هو التحقيق الذي لا محيد عنه في هذا المرام ودع عنك خرافات الأوهام.

قوله: (فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ) بالبناء للمفعول وفي بعض النسخ فلا يمكن أن يدل بالبناء للفاعل أي لا يمكن للبشر أن يدل عليه غيره سواء كان الواضع هو الله تعالى أو البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر.

قوله: (ولأنه لو دل) أي لو لم يكن وصفاً في الأصل فصار علماً بالغلبة لكان علماً

قوله: ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله وهو الله في السموات معنى صحيحاً وجه عدم إفادته صحة المعنى أنه يلزم ح أن يفيد الكلام معنى استقراره تعالى في مكان لأن الظرف ح يكون إما حالاً على قول من جوز الحال من المبتدأ والخبر أو خبراً آخر وعلى التقديرين يكون الظرف مستقراً فيفسد المعنى إذ المعنى ح وهو الله كائناً أو كائن وأما إذا كان وصفاً في الأصل ولو كان معنى ذلك الوصف مهجوراً عند استعماله علماً يصح أن يتعلق به الظرف

---

(١) وإنما يتمشى هذا ما خطر بالبال الحقير وقد كتبنا أولاً قبل الوقوف على هذا المنقول فالحمد لله على هذا النوادر المعول المقبول.

(٢) نعم ذهب البعض إلى أن العلم بالشيء بالوجه ليس علماً بذلك الشيء حقيقة بل علم بذلك الشيء لكن يجب أن يكون مراده أنه ليس علماً بذلك الشيء بالكنه وإلا فالعلم بالشيء بخواصه اللازمة له انكاره مكابرة لأنه مجمع عليه ألا يرى أن الرسم التام والناقص عدا من التعريف وله تفصيل لا يسعه المقام.

مرتجلاً دالاً (**على مجرد ذاته المعينة**) ولو كان اسماً علماً كذلك (**لما أفاد ظاهر قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات﴾** [الأنعام: ٣] معنى صحيحاً) لأن ظاهره أن يكون في السموات متعلقاً به باعتبار معناه الأصلي كما ذهب إليه الأكثرون وهو المعبود ونحوه وإنما قال لما أفاد ظاهره لأنه يمكن تعلقه بلفظة الله مع كونه علماً قصدياً لاشتهاره في ضمن هذا الاسم بالصفات والعمل في الظرف تكفيه رائحة الفعل كقوله أسد علي وهذا الوجه أولى من القول بأنه متعلق بيعلم في ﴿يعلم سركم﴾ [الأنعام: ٣] الآية فإنه يحتاج إلى التأويل كما ذكره المص في سورة الأنعام.

قوله: (ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب) لما كان الاشتقاق يقتضي أن لا يكون جامداً فإن جريانه فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشابهة بالصفة فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب إذ المطلب ظني يكفي فيه هذا القدر فلا يرد عليه أنه لا يستلزم الوصفية إذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وأيضاً الكتاب والإمام من المشتقات ولا وصفية فيهما والمنكر لاشتقاقه لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه أنه إن أراد الاشتقاق بالعلم فمع عدم اعتراف المنكر له لا يفيد إذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وإن سمي مجرد كون المشاركة المذكورة بالاشتقاق فإن أريد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب العمل فغير مسلم وإلا فلا يفيد وإن أراد الاشتقاق بحسب العمل فمصادرة على المطلوب وتعريف المصنف يميل إلى الأول قيل يعني ثبوت معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الأصول المذكورة سابقاً يدل دلالة ظنية كافية في المباحث اللغوية على أنها مشتقة من أحدهما فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الأعلام الغالبة ضرورة اختصاصه بذاته فهو في الأصل إما اسم أو وصف والأظهر هو الثاني لما مرّ انتهى. فحينئذٍ يرد عليه أن هذا من قبيل إثبات اللغة بالقياس وشبيه به وهذا وإن ذهب إليه البعض لكنه باطل كما في التوضيح.

قوله: (وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة) وهذا غير كافٍ ما لم ينقل من الواضع ودون إثباته خرط القتاد.

قوله: (وقيل أصله لاها بالسريانية) وقال بعضهم بالعبرانية[1] وهو المسموع من

باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الأصل فيكون المعنى وهو المعبود في السموات فيستقيم المعنى فبقي بيان وجه كون لا إله إلا الله مفيد للتوحيد ح فالوجه هو غلبة استعماله في ذات الواجب تعالى علماً له بحيث لا يصح إطلاقه على غيره.

---

(١) قوله اعلم أن العلماء اهـ كما تحيرت العقول في ذاته وصفاته لاحتجابه بأنوار الجبروت ولمعانه تحيروا في لفظة الله وتلاشت انظارهم في مقابلة معناه كأنه انعكست إليه تلك الأنوار فبهرت بأشعتها أعين ذوي الأبصار فتشعبوا إلى آراء مختلفة وأقوال متشتتة كما ذكره بقوله فمنهم من تورع اهـ.

أصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويحتمل أن يكون من قبيل ما اتفق عليه اللغتان كذا قيل هذا مذهب رابع اعلم[١] أن العلماء اختلفوا في لفظة الجلالة فمنهم من تورع عن طلب مأخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعلم المشتق منه ولم يتعرض لهما المصنف بل تعرض لمذاهب أصولها[٢] أربعة **الأول** إنه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة لأن أسماء الله تعالى كلها مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها إليها **الثاني** إنه اسم عربي غير مشتق **الثالث** إنه صفة صارت علماً بالغلبة واختاره المصنف كما ستعرفه **الرابع** إنه سرياني معرب والكل مذكور في كلام المص مشروحاً فعرب بحذف الألف الأخيرة.

قوله: (وإدخال اللام) أشار إلى أن الهمزة ليس جزء من العلم وإنما جيء ليمكن الابتداء وأما ما سبق من قوله وعوض عنها الألف واللام فالتعرض فيه للألف لكونها من جملة العوض وقد مرّ توضيحه وآخر هذا القول لأن ما وقع في القرآن كونه عربياً هو ألظ المتبادر والمعرب قليل فلا يصار إليه بلا دليل ولا داع يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف فيه وهم يلحقون الفاعلي أواخر الكلمة فيقولون لاها رحمانا كما في الفارسية ومعناه ذو القدرة قيل والتصرف فيه يدل على أنه لم يكن علماً في غير العربية ألا ترى أنهم اشترطوا في منع صرف العجمة كون الأعجمي علماً في العجمة انتهى فلو قال المص وأدخلت اللام عليه فصار علماً لكان أولى.

قوله: (وتفخيم لامه) أي لام الله لا لام الإله لتعين كسر ما قبله فينا فيه قوله إذا انفتح ما قبله والمراد بالتفخيم التغليظ ضد الترقيق وقد يطلق التفخيم عى ترك الإمالة وليس بمراد هنا وعلى إمالة الألف نحو مخرج الواو وعدم إرادته أولى وليس في كلامه ما يوهم

قوله: وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضم سنة أي تفخيم لام لفظة الله دون لام الإله سنة لا مطلقاً بل إذا انفتح ما قبله أو انضم التفخيم يطلق بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الإمالة والمراد هنا الأول وقد يجيء التفخيم بمعنى إمالة الألف نحو مخرج الواو كما في الصلاة والزكاة قيد التفخيم بانفتاح ما قبله أو انضمامه لأن القراء قد أطبقوا على ترقيق اللام عند كسر ما قبله لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسرة التسفل واللام المفخمة الاستعلاء فاستثقلوا الانتقال من التسفل إلى التصاعد وإنما استحسنوا التفخيم فيما عدا الكسرة فرقاً بين لفظ الله ولفظ اللات في الذكر ولأن التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله.

---

(١) والعبر والعبراني بكسر العين لغة بني إسرائيل من اليهود والسرياني لغة آدم وكان ابن الحبيب يقول كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربياً ثم حرف وصار سريانياً وهو منسوب إلى أرض سريانة وهو جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربي لأنه محرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجل واحد يقال له حر فلسانه عربي كذا في المزاهر لابن الأنباري كذا قيل.

(٢) أصولها أربعة لأن أصحاب المذهب الأول اختلفوا في أصله قبل دخول اللام له أولاه والقائلون بالأول اختلفوا في أن همزته أصلية أو مقلوبة من واو والقائلون بالأول تفرقوا خمس فرق فحصل من المذهب الأول سبعة مذاهب بينها المص إلى قوله وقيل علم لذاته.

اختصاص التفخيم بهذا الاسم إذ بيان أحوال الشيء لا ينافي وجود تلك الأحوال في غيره ما لم تذكر بأداة القصر.

قوله: (إذا انفتح ما قبله) للتعظيم وليكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره في جميع الجنان فإن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان كما يعرف بالحس والذوق ذوو العرفان وهذا يقتضي تفخيمه في عموم الأحوال لكن ثقلة الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة دعت إلى تركه في حالة الكسر أو انضم سنة.

قوله: (وقيل مطلقاً) أي سواء كان ما قبله مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً مرضه لما ذكرنا من الثقلة المتروكة عند العرب العرباء حتى قيل يجوز أن يكون التفخيم في حالة الكسر من مستحدثات المتأخرين كما يشير إليه قوله سنة لأن معناها طريقة مسلوكة توارثه الخلف عن السلف من القراء وغيره لا سنة مصطلحة فأشار إلى أن خلافه غير متوارث ولا يخالف ما ذكرنا آنفاً إذ التعبير بالسنة أولاً ثم التزييف ثانياً قرينة قوية على ما ذكرنا.

قوله: (وحذف ألفه) أي الساكنة التي بعد اللام **(لحن)** أي خطأ في اللغة قال في القاموس اللحن الخطأ في القراءة وهو لازم للخطأ في اللغة سواء كان في الإعراب أو غيره.

قوله: (تفسد به الصلاة) وهذا ظاهر على مذهب الشافعي إذ تتغير به السورة لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فتنتفي به لفظة الله فتنتفي به السورة لكونها جزءاً منها ولا صلاة إلا بها عندهم وأما عندنا فوجه فسادها بحذفه إما لتغيير المعنى أو لكونه لغواً من الكلام قال قاضيخان لو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرف من أولها أو وسطها كما لو قرىء قرآناً عربياً ربياً بحذف العين أو عرباً بحذف الياء تفسد صلاته إما لتغيير المعنى أو لأنه يصير لغواً من الكلام وكذا لو حذف الحرف الأخير نحو أن يقرأ في ضرب الله مثلاً بحذف الباء فإن كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلاته وشرط أن يكون بعد النداء في الأعلام الغالبة وأن لا يكون ثلاثياً بل يكون رباعياً أو خماسياً فيحذف الحرف الأخير كما لو قرأ في مالك يا مال لأن الترخيم نوع من الفصاحة انتهى. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

قوله: (ولا ينعقد به صريح اليمين) لوجوب وجود الاسم فيه ولم يوجد قال الغزالي في الوجيز ولو قال بِلَّة على قصد التلبيس وهو الرطوبة فليس بيمين وإن نوى به اليمين انعقد وحمل حذف الألف على اللحن انتهى وهذا غير ظاهر لأنهم عللوا فساد الصلاة بأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلم يبق لفظة الجلال حتى ينعقد بها اليمين ولعل لهذا نقل عن الإمام النووي من الشافعية أنه قال إنه ينبغي أن لا يكون يميناً أصلاً لأنه بلغة يحتمل أن يكون فعلة من البلل وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلاة لتغيير المعنى انتهى. ومنهم منه أن علة الفساد تغيير المعنى عند الشافعي كما كان كذلك عندنا وما سبق من أن السورة لا يتحقق بتمامها تخريج آخر عندهم أيضاً ونقل عن الشيخ المقدسي أنه إذا قال بله لا يكون يميناً عند الحنفية إلا إذا أعرب الهاء بالكسر أو نوى اليمين انتهى. فالإشكال الذي ورد على الشافعية ورد على أئمتنا أيضاً واللفظ الذي خرج باللحن عن كونه اسماً له تعالى أو

صفة لا يظهر وجه كونه يميناً بالإعراب أو بالنية قوله تفسد به الصلاة أي إذا وقع في لفظ القرآن كما في الحمد لله أو في البسملة إذا قلنا إنها من السورة كلام على القوم كما هو مذهب المصنف وفي التفسير الكبير أنه في التكبيرة كذا قيل وهذه مسامحة إذ في التحريمة بحذف الألف لا تنعقد الصلاة وكذا إذا ذكر عند الذبيحة بحذف الألف ولو قال ولله وتالله بواو القسم وتاء القسم هل يكون يميناً بكسر الهاء أو إذا نوى به اليمين فلم يتعرض أرباب الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه يميناً بل هو أولى به لانتفاء التدليس به الذي في بله لكن إشكالنا وارد عليه أيضاً.

قوله: (وقد جاء في ضرورة الشعر إلا لأبارك لله في سهيل) أي جاء في هذا المصراع الأول بحذف ألف الله وإن كان لحناً لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء **(إذا ما الله بارك في الرجال)** وفي هذا المصراع لم يحذف ألف الله الرحمن الرحيم.

قوله: (اسمان بنيا للمبالغة) المراد بالاسم ما قابل الفعل والحرف فلا ينافي الوصفية وإنما عبر بالمعنى الأعم تحاشياً عن إيهام أنهما من صيغ المبالغة فإن الاسم بالمعنى الأعم لا يدل بصيغته على أمر وراء مدلول مواده فضلاً عن الدلالة على المبالغة ولو قال صفتان الخ لا وهم ذلك وأنت خبير بأن التعبير بالصفة لا يدل على المبالغة ولا على عدمها ولذا قسم النحاة الصفة أعني ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قائم بها إلى صيغة المبالغة وإلى غيرها فلو قال صفتان كما قال صاحب الإرشاد[1] لكان أولى والوهم المذكور مندفع بأن يقول بنيا للمبالغة دون أن يقول وضعا للمبالغة إذ اللام في الأول للغاية وليست صلة للوضع بخلاف الثاني فإن المتبادر منه كون اللام صلة الوضع وإن أمكن حملها على الغاية لكن الإيهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتين فإنه لو سلم[2] عدم كون رحيم صفة مشبهة كالرحمن فلا ريب في أنهما داخلان تحت جنس الصفة وهذا كاف في التعبير بصفتان قوله بنيا للمبالغة ليس معناه أنهما من صيغ المبالغة لأنها عند الجمهور محصورة في ثلاث فعال ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه أن فعيلاً من صيغ المبالغة فمحمول على حالة العمل للنصب فحيث لا عمل له لا يحمل على كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى أن أكثر البصريين خالف سيبويه في أعمال فعيل وفعل والفرق بين العمل وبين غيره من أسرار العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه أولى لأن بالمبالغة تنتفي المناسبة بينه وبين الفعل فلا يعمل.

قوله: (من رحم) بكسر العين فيكون من رحم المتعدي في الأصل وههنا جعل لازماً

قوله: اسمان بنيا للمبالغة من رحم كغضبان من غضب والعليم من علم فإن قيل كون

---

(١) مولانا أبو السعود.

(٢) قوله فإنه لو سلم إشارة إلى المنع قال منلاخسرو أي بنيتا صفتين مشبهتين لإفادة المبالغة.

للإشعار بأنه كالطبائع اللازمة والصفات الغريزية أو من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل المتعدي إليه والمآل واحد قوله من رحم دون من رحمه قرينة على أن المراد اللازم دون المتعدي ولا يساعد اللفظ الحمل على المتعدي لأن الشيخين إذا أرادا بيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولان في أكثر المواضع من فعل ومن المتعدي من فعله كما يظهر لمن تتبع كلامهما وأيضاً الظاهر أن المعنى على اللازم حيث لم يقصد تعديته إلى المفعول كما في قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن أهلكني الله ومن معي أو رحمنا﴾ [الملك: ٢٨] الآية وبناء الصفة المشبهة من الفعل المتعدي بعد نقله إلى فعل وجعل معناه كالطبائع اللازمة أي بجعله مدلول ذلك المتعدي من الغرائز مما صرحوا به كما نقله المحقق عصام الدين والإنكار خارج عن الإنصاف باليقين وهذا في رحمان ظاهر لأنه صفة مشبهة وكذا في الرحيم فإنه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختاره المص لما ذكرنا من أن رحم لازم وأما إذا جعل من صيغ المبالغة فبناؤه من رحم المتعدي وإن أمكن لكن لا يساعده اللفظ وإرادة اللازم والمتعدي من لفظ واحد في إطلاق واحد مما لا نظير له والتمحل باختيار التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا فهو أيضاً من رحم اللازم وصيغة الأبنية للمبالغة ليست بمختصة بالمتعدي.

قوله: (كالغضبان)[1] فإنه صفة مشبهة **(من غضب)** اللازم في أصله ولا ضير فيه إذ المقصود بالتنظير به كونه صفة مشبهة وهذا لا يتوقف على كون مأخذ الاشتقاق فيهما متحداً في كونه لازماً ومتعدياً ولقد أصاب في هذا التشبيه حيث جمع بين المتقابلين وهو من شعب البلاغة وأحسن الطريقين وورد في الحديث الشريف «سبقت رحمتي غضبي» فمن قال إن هذا التشبيه من سوء الأدب فقد أساء الأدب وتجاوز الحد.

قوله: (والعليم من علم) أي من علم المتعدي بعد جعله لازماً ولهذا تعرض لبيانه مع أنه مستغنٍ عن ذكره إلا أنه لم ينقل إلى علم بضم اللام لعدم إرادة نكتة معتبرة في نقل رحم إلى فعل بضم العين كما مرّ ولبعض[2] المحشين تشنيع على الفحول يتعجب منه العقول.

قوله: (والرحمة رقة القلب) أي الروح فإن القلب كثيراً ما يراد به الروح لما بينهما

الرحمن صفة مشبهة يأبى أن يكون مشتقاً من فعل متعد فكيف يجوز اشتقاقه من حرم ورحم متعد قلنا قد نجعل الفعل المتعدي لازماً بمنزلة الفعل الغريزي فينقل إلى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة ذكره العلامة في الفائق في فقير ورحيم ورفيع ألا يرى أن قوله تعالى رفيع الدرجات

---

(١) أي الممتلىء غضباً وكان الغضب طبيعة له.

(٢) وهو الشهاب حيث قال قال الشريف تبعاً للشارح الفاضل فإن قيل الرحمن صفة مبنية فكيف يشتق من رحم وكذا القول في رب وملك وأما الرحيم فإن جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلاناً فلا إشكال فيه وإن جعل من الصفة المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض اتجه عليه السؤال أيضاً وأجيب بأن المتعدي قد يجعل لازماً بمنزلة الغرائز فينقل إلى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في فقير ورفيع ومن ثمة قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع الدرجات انتهى ثم قال إنه كلام مموه مختل من وجوه إلى آخر ما قاله.

من التعلق الخاص ورقته عبارة عن تأثره وانفعاله والظاهر أنه مجاز إذ الرقة المقابلة للغلظة سبب للتأثر الحسي فاستعير للتأثر المعنوي الروحاني قوله **(وانعطاف)** كعطف تفسير لها إذ المراد الميل النفساني.

قوله: (يقتضي التفضل والإحسان) إشارة إلى علاقة المجاز إذ الإحسان معنى مجازي لها إذ الاشتراك خلاف الأصل والتفضل[1] والإحسان بمعنى واحد هنا.

قوله: (ومنه) أي أخذ منه **(الرحم)**[2] وهو وعاء الولد ومنبته في بطن أمه قوله **(لانعطافها)** بيان إلى وجه اشتقاقه منه مع مناسبة معنوية كما أن بينهما مناسبة لفظية والاعتراض بأن الانعطاف المقتضي للإحسان روحاني وانعطاف الرحم **(على ما فيها)** جسماني وبينهما مباينة فلا وجه لقوله ومنه الرحم مدفوع ودفع أيضاً بأن الانعطافين سببان للحفظ فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها كذا قيل وفيه أن الاسم للرحم لا لانعطافه ولما كان التعريف السابق للاشتقاق شاملاً له صح الحكم بأنه مشتق منه فلا وجه للقول بأن المص إنما فصلها بقوله ومنه إشارة إلى أنه مشترك مع الرحمة في المادة لا أنه مشتق منها.

قوله: (وأسماء الله تعالى) جواب سؤال مقدر فالجملة استئناف بياني والمراد بالأسماء ما يؤخذ من أوصافها أو من أفعالها الصادرة عنه ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً كالعلم أو إضافياً كالماجد بمعنى العالي أو سلبياً كالقدوس وهي وإن كانت عامة لكن المراد بها هنا الأسماء الدالة على الصفات التي يستحيل ثبوتها له تعالى ومن هذا قال إنما تؤخذ الخ والقرينة على ذلك قوله إنما تؤخذ الخ لأن من أسمائه تعالى ما يطلق عليه تعالى من غير تأويل كالحي والعالم والقادر وغير ذلك وأما التخصيص بالرحمن والرحيم فليس بتام ألا يرى أن المص قال فيما سيأتي في تفسير الغضب وأريد به المنتهى والغاية على ما مرّ إحالة إلى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل أراد بيان ضابطة كلية في إطلاق الألفاظ الدالة على صفات يستحيل اتصافه بها كالاستهزاء والمكر والغضب والرحمة والحياء فإن المراد بها غايتها ومنتهاها لا حقيقتها.

قوله: (إنما تؤخذ باعتبار الغايات)[3] إما بطريق المجاز المرسل بذكر لفظ السبب

معناه ﴿رفيع درجاته﴾ لا رافع للدرجات وكذلك الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة وأما الرحيم فإن جعل صفة مبالغة فلا إشكال وإن جعل صفة مشبهة فالوجه ما ذكر.

قوله: وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات جواب سؤال يرد على وصفه تعالى

---

(١) وقد يستعمل في الزيادة في الإحسان ولا بعد في أن يراد هنا أيضاً.

(٢) (بفتح الراء وكسر الحاء).

(٣) الأولى وباعتبار المنتهى عطفاً كما فعله في تفسير الغضب لأن الغاية ما يترتب على الفعل لا ما يترتب على الانفعال وتعميم الفعل إلى الانفعال ضعيف.

وإرادة[١] المسبب أو بطريق الاستعارة التمثيلية وإلى كلا الوجهين أشار في تفسير ﴿يخادعون الله﴾ [البقرة: ٩] الآية وفي تفسير الغضب اكتفى بالأول وهنا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات الاقتصار على الأول لكن في حدّ ذاته يحتمل الوجهين وتوضيح التمثيل أنه شبه الهيئة المنتزعة من معاملة الله المرحومين وإيصال الخير إليهم وإيصالهم إلى مبتغاهم وتخليصهم عن الذي يسوؤهم بالهيئة المنتزعة من حال الملك إذا عطف على رعاياه ولطف بهم فأصابهم بأنواع الإحسان إليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوؤهم فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه به في المشبه وهذا وإن لم يساعده ظاهر كلامه لكن لا كلام في حسنه وبراعته في البلاغة والغرابة.

قوله: (التي هي أفعال دون المبادي) ولو ترك قوله أفعال لكان أشمل إذ الرحمة كما تؤول بالإنعام الذي هو من الأفعال تؤول بإرادة الخير التي هي صفة ذاتية لا فعلية كما فصل في شرح الأسماء الحسنى وأيضاً الرقة سبب للإرادة أولاً وللإنعام ثانياً فالتجوز في الأول والحمل عليه أولى وكذا ترك قوله **(التي تكون انفعالات)** أما أولاً فلأن الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات وقيل المراد بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وهو ضعيف إذ إدخال أحد المتقابلين في الآخر يحتاج إلى عناية وأما ثانياً فلان الأوصاف التي يستحيل اتصافه تعالى بها يراد بها منتهاها سواء كانت انفعالاً كالرحمة والحياء والغضب إن سلم كون ذلك انفعالاً أولا كالاستهزاء والمكر والخداع فالأولى دون المبادي التي يستحيل اتصافه تعالى بها.

قوله: (والرحمن أبلغ من الرحيم) إما من المبالغة كما هو مذهب الأخفش أو من البلاغة والقول بأنه ليس من البلاغة لأن البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى. مدفوع بأن المراد الكلام لأنه جعل وصفاً له تعالى فهو في قوة الخبر كأنه قيل الله رحمن ورحيم قوله من حيث إنه لا يوصف به غيره تعالى قرينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا الخ وقيل الرحيم أبلغ لتأخره ويؤيده قول ابن المبارك الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسأل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل أبلغ من وجه انتهى. والمص لم يلتفت إلى هذه الأقاويل بل أشار إلى تزييفها في أثناء إثبات ما اختاره.

بالرحمة وهو أن الرحمة في الأصل تنبىء عن الرقة والانعطاف وكلاهما من صفات الجسمانيات فكيف يوصف ذات الله تعالى المقدسة بالرحمة فخلاصة الجواب أن الرحمة هنا مجاز في معنى التفضيل والإنعام فإن رقة القلب والانعطاف النفساني يلزمهما عادة التفضل على من يرق عليه القلب وينعطف إليه ولما اشتمل معناها الحقيقي على معنى الانفعال الجسماني صير عند وصف الذات بها إلى معنى المجاز فأريد بها غاية تلك الرقة والانعطاف التي هي الإنعام اللازم لهما.

---

(١) والقول بأن الأقرب أن يقال إنه حقيقة شرعية لو سلم ذلك فلا يكون وجهاً مغايراً لأن فيه تسليماً أنه مجاز بالنظر إلى اللغة.

قوله: (لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى) هذا بناء على الأكثر والأغلب كقاعدة أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى فلا وجه للإشكال بأنه منقوض بحاذر وحذر فإن حاذر ليس بأبلغ من حذر بل الأمر بالعكس وأما الجواب بأن الشرط بعد تلاقي الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في النوع فإنما يتم على تقدير كون الرحيم أيضاً صفة مشبهة وأما على تقدير كونه صيغة مبالغة فلا على أن الشرط لا يلائم قول المصنف **(نحو قطع وقطع)** الأول ثلاثي والثاني من التفعيل فمعنى الثاني التكثير بخلاف الأول **(وكبار وكبار)** بضم الكاف وتخفيف الباء والثاني بتشديدها في الصحاح كبر بالضم يكبر أي عظم فهو كبير وكبار فإذا أفرط قيل كبار بالتشديد.

قوله: (وذلك) أي المذكور من الزيادة في الرحمن أو كونه أبلغ من الرحيم.

قوله: (إنما تؤخذ) تعتبر **(تارة باعتبار الكمية[1])** أي باعتبار العدد **(وأخرى باعتبار الكيفية)** والكمية العدد نسب إلى كم بعد تشديد ميمه جرياً على القاعدة المعروفة في باب النسب وجه النسبة أن العدد يقع في جواب السؤال بكم وكذا الكيفية أي فخامة مدلوله التضمني منسوب إلى الكيف التي يسأل بها عن الحال والشأن وكيفيتها قوتها وفخامتها ونفاستها ولما كان ذلك جواباً لسؤال بكيف سميت كيفية وقدم الكمية لأن الزيادة فيها أظهر[٢] بل إطلاق الزيادة على الكيفية باعتبار اشتمال الزيادة كما.

قوله: (فعلى الأول قيل) في الدعاء[٣] المأثور **(يا رحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر)** فالكثرة باعتبار كثرة المرحومين فإن إفراد المرحومين في الدنيا كثيرة جداً فإن الكافرين مع كثرتهم من إفرادهم أيضاً وأما المرحومون في الآخرة المؤمنون فقط فهم بالنسبة إلى الكافرين شرذمة قليلون **(و)** لذلك قيل على هذا الاعتبار **(يا رحيم الآخرة)** لكن يرد عليه[٤] أن في الرحمن مبالغة بالنظر إلى الافراد ما ليس في الرحيم وفي الرحيم ح

قوله: وذلك إنما يؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية أي وتلك الزيادة تؤخذ تارة باعتبار الزيادة في العدد إما في عدد المنعم عليهم أو في عدد النعمة وأما في كيفية صفة الرحمة فعلى اعتبار الزيادة في عدم المنعم عليهم قيل يا رحمن الدنيا لأن النعم الدنيوية تعم المؤمن والكافر وعلى اعتبار قلة المنعم عليهم في الرحيم قيل يا رحيم الآخرة لأن النعم الأخروية

---

(١) أي كثرة أفراد متعلق مدلوله التضمني.

(٢) فاندفع ما قاله القاشاني حيث قال المبالغة فيه باعتبار الكمية لأن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وشموله لا على شدته وقوته انتهى مع أن عموم جريان ذلك مشكل في كل ما فيه زيادة الحروف.

(٣) أي في الدعاء المأثور في كلا الموضعين بناء على ما اختاره مولانا خسرو وقد طعن بعض أرباب الحديث فيه بأن شيئاً من القولين المذكورين ليس بمأثور وإنما المأثور المعروف يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما على ما أخرجه الحاكم في المستدرك مرفوعاً فأشار المصنف بلفظ قيل إلى أن القولين المنقولين ليسا من الأدعية المأثورة المرفوعة غاية ما في الباب بأن يكونا من أقوال الإجبار كذا قيل.

(٤) القول بأنه لم ينظر في الرحيم إلا الإفراد دون جلالة النعم بدلالة إضافة الرحمن إلى الدنيا وفي ذكر الرحيم في مقابلته وفي جنبه يدفع الإشكال ظاهراً لا باطناً.

مبالغة باعتبار الكيفية ما ليس في الرحمن وهذا يخل بغرضه ولا يلائم مرامه من أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى.

قوله: (لأنه يخص المؤمن) لأن الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون قوله في سورة الزلزال ولعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر تؤثران في نقص الثواب والعقاب قوله بطريق الترجي لا بطريق الرضاء ذكره بطريق الاحتمال كيف لا وقد نص في سورة النور والفرقان على أن أعمالهم التي يحسبونها صالحة نافعة عند الله يجدونها لاغية مخيبة في العاقبة كالسراب فمزقها وأبطلها ولم يبق لها أثر فلا وجه لما قيل إنه بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرده قول المصنف ولم يبق لها أثر وأما شفاعته عليه السلام لعامة الناس من هول الموقف فليست[1] برحمة لهم فإنهم بعدها يلاقون الشقاء المؤبد والعذاب الشديد المخلد.

تختص بالمؤمن وعلى اعتبار الزيادة في كيفية صفة النعمة قيل يا رحمن الدنيا والآخرة المعنى يا منعم جلائل النعم في الدنيا والآخرة وعلى اعتبار ضد ذلك قيل يا رحيم الدنيا نظراً إلى أن من نعم الدنيا ما هو حقيرة بخلاف النعم الأخروية فإنها كلها أجسام هذا قال صاحب الانتصاف التعليل بزيادة البناء على زيادة المعنى منقوض بحذر وحاذر فإن حذراً مع قلة حروفه أبلغ من حاذر أجاب عنه صاحب الإنصاف بوجهين أحدهما الحكم على الغالب وثانيهما أن حذر إما وقعت المبالغة فيه لنقص الحرف بل لإلحاقه بالأمور الجبلية كالشره والفهم والفطن والنقض إنما يكون في اتحاد العلة والعلة ههنا ليست متحدة قال صاحب الكشاف وهو من الصفات الغالبة كالدبران والعيوق والصعق لم تستعمل في غير الله عز وجل كما أن الله من الأسماء الغالبة وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه:

وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

فباب من تعنتهم في كفرهم يريد أن الرحمن من الصفات الغالبة غلبة تقديرية لا تحقيقية لأن الرحمن لم يستعمل قط من حين وضع وصفاً في غير ذات الواجب تعالى ومعنى كون غلبته تقديرية أن القياس كان يقتضي أن يستعمل في غيره تعالى بالنظر إلى معناه البالغ في الرحمة ولما اختص به تعالى ولم يستعمل في غيره مع صحة إطلاقه على الغير قياساً بالنظر إلى معناه الوضعي كان كأنه غلب عليه من بين ما اقتضى القياس إطلاقه عليه وأيضاً غلبة الدبران والعيوق من هذا القبيل أي من الغلبة التقديرية لأنهما لا يستعملان في غير هذين الكوكبين قطعاً وكذا غلبة لفظة الله من قبيل الغلبة التقديرية فلا ينافي قوله فيما تقدم وأما الله فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره يرشدك الله.

قوله: في الرحمن أنه لم يستعمل في غير الله عز وجل وجعله في المفصل نحو المشتري والمريخ من الغالبة وأما غلبة الصعق فمن باب الغلبة التحقيقية لأنه كان يستعمل قبل الغلبة في كل من أصابه صاعقة ومن ذلك أنهم يقولون الغلبة إما بالنظر إلى الواقع والاستعمال وإما بالنظر إلى القياس والاستدلال ومن ذلك ما قال الطيبي أن الله والرحمن علمان بحسب الدليل لا الاستعمال.

---

(١) قوله ليست برحمة لا يخفى أن المنصوص عليه خلافه (لراقمه).

قوله: (**وعلى الثاني**) أي على اعتبار المبالغة في الكيف (**قيل**) في المأثور أيضاً (**يا رحمن الدنيا والآخرة**) من قبيل مالك يوم الدين أي يا رحمن في الدنيا والآخرة (**ورحيم الدنيا لأن النعم الأخروية كلها جسام**) قوية فخام جليلة لأنه ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الاسم كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبالجملة نعم الآخرة مغايرة لنعم الدنيا ذاتاً متحدة اسماً فيما اتحد ولا يرد عليه ما يرد على الاعتبار الأول ولعل لهذا اكتفى به صاحب الكشاف ولم يتعرض للأول لما فيه من الاعتساف ولا يخفى عليك أن في هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الأول أيضاً إذ المرحومون[1] في الدنيا والآخرة أكثر[2] من المرحومين في الدنيا إذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجليلة والرحيم النعم الحقيرة في الدنيا لكن لا يضر فيما نحن بصدده من أنه وارد بالاعتبار الثاني فإن قيل من أين ظهر وروده بالاعتبار الثاني قلنا فإنه لو أخذ بالاعتبار الأول فحينئذٍ لا مساغ لتقييد المرحومين بالنعم الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشواً لا طائل تحته قوله (**وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة**) فإذا أضيف الرحمن إلى الدنيا يراد به النعم الجليلة قوله وحقيرة فإذا أضيف الرحيم إلى الدنيا يراد به النعم الحقيرة كما أشرنا إليه ولو أريد بالرحمن والرحيم حين إضافتهما إلى الدنيا مطلق النعم لاختل المعنى ولم تحسن المقابلة في المبنى وأما ما روي يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بل الرواية المأثورة منحصرة فيه كما أوضحنا في الهامش فيجوز أن يراد في الأول جلائل النعم دقيقة أو جليلة وفي الثاني دقائقها حقيرة أو جليلة فبينهما عموم وخصوص من وجه فتصح المقابلة وتندفع المناقشة.

قوله: (**وإنما قدم**) أي الرحمن في الذكر (**والقياس يقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى**) أي مع أن القياس والقاعدة في نظائره مما جمع وصفين فيه أحدهما أبلغ فالقياس في مثله بمعنى القاعدة الشائعة في المحاورات أو اللائق المستحسن فما وجه العدول عن ذلك القياس (**لتقدم رحمة الدنيا**) وحاصله أنه لكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود إذ وجود رحمة الدنيا كما أو كيفا مقدم على رحمة الآخرة فالرحمن الذي يدل على

---

(١) وهذا لأنه إذا أخذ بالاعتبار الأول كان ذكر الرحيم تكراراً بخلاف ما إذا أخذ بالاعتبار الثاني فإن النعم الأخروية لما كانت جليلة والدنيوية متنوعة كان المعنى يا معطي النعم الجليلة في الدنيا والآخرة ومعطي النعم الحقيرة في الدنيا وفيه تأمل.

(٢) إلا أن يقال إن المرحومين بالنعم الجليلة في الدارين المؤمنون فقط وبالنعم الحقيرة الكافرون فلا يوجد فيه الاعتبار الأول.

والقول بأن المعطوف يجب أن يكون أعلى درجة من المعطوف عليه حتى يكون عدم استنكافهم[1] دليلاً على عدم استنكافه ليس بكلي فإن بعض المواضع اختير العكس لنكتة كما في قوله تعالى: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ الآية ويجوز أن تكون النكتة فيه كون المسيح عليه السلام أظهر وجوداً بالنسبة إليهم من الملائكة المقربين.

---

(١) أي استنكاف الملائكة في قوله تعالى: ﴿**لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون**﴾.

وجود الرحمة في الدنيا فقط كما في الاعتبار الأول أو مع وجودها في الآخرة كما في الاعتبار الثاني يليق أن يقدم لفظاً لكن قد عرفت الرحيم في الاعتبار والثاني يدل على الرحمة في الدنيا وهذا الوجه لا يلائمه بل يقتضي تقديم الرحيم ثم إن هذا الوجه يقاومه لزوم خط بعد رفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا يثبت المطلوب به ومن هذا قال ولأنه صار أعلم أن الأبلغ لا يخلو إما أن يكون مشتملاً على معنى الأدنى أولاً وعلى التقديرين الكلام إما مثبت أو منفي فالاحتمالات أربعة فإن كان مشتملاً عليه فإن كان في الإثبات تعين الترقي وفي النفي عكسه نحو فلان يهب المئات والألوف ولو عكس لقبح وفي النفي فلأن لا يهب الألوف ولا المئات ولو عكس يعد قبيحاً ولو وجد نكتة يدفع بها القبح لكان عكسه حسناً كقوله تعالى: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال المص هناك وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النفي ومثاله في الإثبات الرحمن الرحيم إن أخذ رحمن بحيث يشمل معنى الرحيم وترك قياس المبالغة ح لمراعاة ترتيب الوجود كما بينه المصنف فيخل به البحث الموروود وإن لم يكن الأبلغ مشتملاً على معنى الأدنى لأن ذلك ليس بشرط بل يكفي أن يكون جنساً آخر أعلى منه كما بينه المص يسوغ فيه الأمر أن الترقي والتتميم نظراً لمقتضى الحال قوله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون فيه﴾ [النساء: ١٧٢] ترق من حيث إن الملائكة المقربين أقوى وأكمل من المسيح عليه السلام من حيث إنهم خلقوا بلا أب فإنهم وبلا أم أيضاً بخلاف المسيح ومن حيث إنهم ساكنون فوق العرش ولذا قيدوا بالمقربين وأما المسيح فساكن في السماء الرابعة على ما قيل فهم من هذه الحيثية أي الرفع والسكنى في السماء والمخلوقية بلا أب أقوى وأعلى من المسيح عليه السلام لا من حيث كونهم أفضل منه عليه السلام كما ذهب إليه الزمخشري فإنه لكونه معتزلياً حمل النظم الجليل على مذهبه وكل إناء يترشح بما فيه ولو اعتبرت الأفضلية لكان النظم الكريم من باب التتميم فيكون هذا النظم مثلاً للاحتمالين بالاعتبارين هذا في النفي وأما التتميم في الإثبات فمثل الرحمن الرحيم بحيث لا يشمل الرحيم كما أشار إليه المص في الوجه الرابع.

قوله: (ولأنه صار كالعلم) أي مثل العلم له تعالى في اختصاصه به تعالى استعمالاً كاختصاصه به معنى كما أشير إليه بقوله من حيث الخ. وأما قولهم لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة فمن باب التعصب في الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية إذ لم يستعمل قط منذ وضعه في غيره تعالى حتى تكون الغلبة تحقيقية ولم يدع أنه علم لعدم كونه علماً بدليل وقوعه صفة لا موصوفاً لكونه موضوعاً بإزاء المعنى لا بإزاء الذات فقط وبهذا يحصل الفرق بين الصفات الغالبة والأعلام الغالبة غلبة تقديرية أو تحقيقية لكن المراد هنا الغلبة التقديرية كما في لفظة الله ولهذه النكتة اختير التتميم وترك قياس المبالغة وقد عرفت أن ظاهر الحال يترك المقتضي الحال.

قوله: (من حيث[1] إنه لا يوصف به غيره) فيناسب مقارنته للفظة الله.

قوله: (لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لأن من عداه) أي إن ذلك ليس لمجرد الاستعمال بل لمانع معنوي وهو أن معناه المراد هنا مشتمل أمرين كونه منعماً حقيقياً موجباً للنعم بأسرها وبلوغه في الإحسان غايته وفي الرحمة نهايتها وهو كونه بلا عوض ولا لغرض كما أشار إليه بقوله لأن من عداه مستعيض الخ. وفيه بحث لأنه قد بين أولاً أنهما اسمان بنيا للمبالغة ثم صرح ثانياً أن الرحمن أبلغ وبين وجه أبلغيته كما وكيفا فما ساقه هنا إن أراد به أن الرحمن كذلك في اللغة فغير مسلم بل معناه ذات متصفة بالرحمة على وجه المبالغة وكذا معنى الرحيم وإن تفاوتا كما وكيفا كما قرره فالمبالغة لا تدل على كون المنعم حقيقياً ما لم يعتبر كونه وصفاً له تعالى وإذ اعتبر ذلك فلا فرق ح بين الرحمن والرحيم إذ الرحيم أيضاً إذا لوحظ كونه وصفاً له تعالى يكون معناه كذلك إذ المفهوم الكلي من الصفات يتفاوت تحققه بالنسبة إلى موصوفه فإذا قيل الله الرحيم يكون معناه المراد المنعم الحقيقي البالغ[2] في الرحمة غايتها إلى آخر ما ساقه فالتفرقة بينهما بهذا الاعتبار مشكلة جداً فإنه تعالى منعم بلا عوض ولا غرض سواء عبر عنه بالرحمن أو بالرحيم والقول بأنه إنما يستفاد ذلك إذا عبر بالرحمن دون الرحيم ليس بشيء بل إذا عبر عنه بالراحم يفهم منه أيضاً كونه بلا عوض ولا غرض فالأولى الاكتفاء بقوله من حيث إنه لا يوصف به لما عرفت من أنه أبلغ من الرحيم كما وكيفا وترك قوله لأن من عداه مستعيض الخ فإن هذا التعليل لا يثبت به المدعي ولا يعرف به وجه تقديم الرحمن والحاصل أن أبلغية الرحمن إما باعتبار الكمية أو باعتبار الكيفية لا باعتبار

قوله: لأن من عداه فهو مستعيض أي طالب بإنعامه العوض بخلاف رحمانيته تعالى فإن أنعامه تعالى إنما هو من محض جوده والجود هو إفاضة ما ينبغي لمن يبتغي لا لعوض ولا لغرض فالرحمة البالغة أقصى غاياتها إنما هي له تعالى دون غيره ولذا كان كالعلم المستحق للتقديم على الصفات.

قوله: ثم إنه الخ تحقيق بعد تحقيق لما في الوجه السابق من أن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره والضمير في أنه لمن عداه في قوله لأن من عداه.

---

(١) وأشار بقوله من حيث إنه أي إلى الفرق بين كون الله كالعلم وبين كون الرحمن كالعلم حيث قال هنا من حيث إنه لا يوصف به غيره ولم يقل وامتناع الوصف به وعدم تطرق الشركة فيه كما قال هناك فيكون من الصفات الغالبة وأما لفظة الله فمن الأعلام الغالبة وقد تقدم أنه يحصل به التوحيد دون الرحمن فلا تغفل.

(٢) وقيل لما ظهر من ابلغيته من الرحيم كونه في أصل اللغة بمعنى البالغ في الرحمة غايتها اعتبر في الاستعمال مع البلوغ إلى غاية الرحمة لازمها الذي هو الإنعام الحقيقي وهو ما لا عوض في مقابلته فاستعمل في المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولا يخفى أن هذا المعنى الوصفي لا يصدق على غيره تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه لأن اعتبار المركب من اللازم والملزوم لا نظير له في الاستعمال مع أنه لا حاجة إليه إذ كون المراد من البالغ في الرحمة البالغ في الإنعام غايته وهو ما لا عوض في مقابلته كاف في المقصود.

الذي ذكره هنا[١] ثم إنه قيل وقد ذهب السكاكي إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرف باللام دون المنكر والمضاف لوروده لغيره في اللغة فعلى هذا قولهم لمسيلمة رحمان الدنيا ليس من غلو الكفر فقط بل بحسب اللغة وبعضهم ذهب إلى أنه مخصوص به تعالى مطلقاً معرفاً أو منكراً مضافاً أو غيره بدليل عدهم القول المذكور من غلو الكفر مع أنه مضاف.

قوله: (فهو مستعيض) بالعين المهملة أي طالب العوض وأما الفاء فلا تناسب هنا وطلب العوض إما بجلب نفع أشار إليه بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق في العقبى أو من الخلق في الدنيا كمن وهب المال القليل لاستجلاب النفع الكثير أو جميل ثناء أي الثناء الجميل في الدنيا والصيت الحسن بين الأقران والتفوق على الإخوان أو بدفع ضر كما أشار إليه بقوله أو يزيح عطف على يريد رقة الجنسية أي ألم رقة الجنسية يعني يرق قلبه ويتأثر بما يشاهده من احتياج أبناء جنسه وشدة حالهم وضيق معاشهم فيزيل ذلك الألم عن نفسه بإحسانه فيستريح وهذه الحالة من مكارم الأخلاق وشيم الكرام فلما توجد في اللئام ودفع الألم والحزن عن نفسه غرض صحيح وعوض تام **(بلطفه وإنعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو يزيح أنفة الخسة أو حب المال عن القلب)** أي يزيل حب المال فإن إزالة حب المال الذي هو رأس كل خطيئة من معالي الأمور ومال إليه الصدور وفي بعض النسخ أو يزيح أنفة الخسة أي عارها والاستنكاف منها فإن من يمسك ماله عن فقير يستحقه يعد خسيساً ولئيماً وإن أعطى جاهاً عظيماً.

قوله: (ثم إنه كالواسطة في ذلك) شروع في بيان عدم كون غيره تعالى منعماً حقيقياً بعد بيان كونه منعماً بالغاً في الإنعام غايته ولما كان في انتفاء كونه منعماً حقيقياً مبالغة إذ كونه منعماً بالغاً في الإنعام غايته أي بلا عوض يتوقف على كونه منعماً حقيقياً دون العكس ترقى في النفي فقال ثم إنه كالواسطة ومن هذا ظهر وجه تأخير بيانه مع أن السوق يقتضي تقديمه وإنما قال كالواسطة لأن الإيصال إلى المستحق كسب العبد وإن كان خلق الرب والفعل ينسب إلى كاسبه حقيقة حتى تكون نسبته إلى الخالق فيما يتحقق فيه الكسب شبهة مجازية إلا أن الإيصال المكسوب للعبد لما توقف على أمور مخلوقة لله تعالى بلا مدخلية العبد صار كأنه واسطة في ذلك الإيصال.

قوله: (لأن ذات النعم) أي حقيقتها **(ووجودها)** الخارجي أي ماهية النعم باعتبار الوجود بمعنى أنها متصفة بالوجود من خلقه تعالى فليست ماهية النعم كسائر الماهيات

---

(١) قيل تحقيقه أن الرحمن كما عرفت صيغة أريد بها الغاية أي لغرض وصيغة مبالغة أبلغ من الرحيم والأولى تقتضي أن تدل على ذات ومعنى يقوم به والثانية تقتضي أن يكون ذلك المعنى في نفسه بالغاً نهاية المرتبة وإلا لم يكن أبلغ من الرحيم وأن يكون قيامه به وانتسابه إليه بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير انتهى قوله وإلا لم يكن أبلغ الملازمة ممنوعة إذ ابلغيته من الرحيم بطريق الكمية أو بطريق الكيفية كما قرره المص وعدم كون ذلك المعنى في نفسه بالغاً نهاية المرتبة لا يستلزم انتفاء الأبلغية على أن الأبلغية لو اعتبرت بهذا الوجه لاستغنى عن بيان أبلغيته من الرحيم كما أو كيفا.

مجعولة ولا وجودها كسائر وجود الماهيات في أنفسها مجعولة بل الماهيات هيئات في كونها موجودة مجعولة بمعنى أن الفاعل يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أن الفاعل يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً في الخارج وهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه هذا خلاصة ما ذكره قدس سره في شرح المواقف فجمعه الذات والوجود في الذكر إشارة إلى ما ذكرنا لا إن ماهيتها مجعولة على رأي ووجودها مجعولة على رأي آخر فإنك قد عرفت أن الصواب ما ذكرناه ومن أراد التفصيل فليرجع إلى شرح المواقف.

قوله: (والقدرة على إيصالها) أي القدرة التي يتمكن بها الفاعل من الفعل من خلقه تعالى فإنها حادثة مع الفعل عندنا لا قبله ولا بعده.

قوله: (والداعية الباعثة عليه) إذ الإنعام فعل اختياري لا يتصور وقوعه بلا داع ولا باعث على الإيصال لكن كون ذلك الداعي أمراً موجوداً في الخارج محتاجاً إلى الخلق على عمومه محل نظر لا سيما عند من يقول العلم ليس بموجود في الخارج فإن التصديق بفائدة ما من الدواعي مع أنه ليس بموجود في الخارج.

قوله: (والتمكن من الانتفاع بها) أي بتلك النعمة في جانب المنعم عليه إنما تعرض لذلك لأن النعمة إنما تكون نعمة باعتبار التمكن من الانتفاع بها فإن الطعام واللباس وسائر النعم ليست نعمة بالنسبة إلى ما ليس أهلاً للانتفاع بها ولا نعمة أيضاً بالنسبة إلى من هو أهل لها ما لم يتمكن من الانتفاع بها تمكنا مقارناً للفعل حاصله ما لم ينتفع بها والمراد بالتمكن والانتفاع الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج لا المعنى النسبي الغير الموجود في الخارج **(والقوي)** جمع قوة شاملة للقوة العقلية والحواس الظاهرة وأما الباطنة فليست ثابتة عند أكثر المتكلمين وهذا أيضاً معتبر في جانب المنعم عليه لما ذكرناه وعطف القوي على التمكن عطف العلة على المعلول إذ المراد بالتمكن الانتفاع بالفعل وذا لا يحصل إلا بالقوي قوله من خلقه خبر لأن ذات النعم والخلق إما بمعنى الإيجاد فمن ابتدائية أو بمعنى المخلوق فهي تبعيضية **(التي بها يحصل الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه تعالى)**.

قوله: (لا يقدر عليها أحد غيره) فالمنعم الحقيقي هو الله تعالى والعبد كالواسطة ولا يتم المقصود بدون لا يقدر عليها أحد غيره وعن هذا تعرض له.

قوله: (أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم) هذا إذا أخذت الزيادة باعتبار

قوله: أو لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم الخ يعني لما وصف بما يدل على أنه المنعم بجلائل النعم ولم يف هذا الوصف بدقائقها أردفه بالرحيم تتميماً لوصفه بكمال الإنعام غير خارج عنه من النعم ما جل ودق وحاصل هذا الوجه أن هذا ليس من باب الترقي لأن الترقي إنما يكون إذا كان الأعلى مشتملاً على مفهوم الأدنى وزيادة كما في قولك هو شجاع باسل فإن الباسل

الكيفية كما أن الوجه الأول ناظر إلى أخذ الزيادة باعتبار الكمية ولقد أصاب حيث قدم ما هو المأخوذ باعتبار الكمية لكونه مأخوذاً أولاً وآخر ما هو المأخوذ باعتبار الكيفية لذلك وذكر ما هو خارج عنهما فيما بينهما والمراد بجلائل النعم عظيمها كالعقل والفهم وما هو وسيلة إلى نيل السعادة العظمى **(وأصولها)** كالوجود والحياة ونحوهما وخرج منهما ما دون ذلك وإن كان في حد ذاتها عظيماً وجسيماً **(فذكر الرحيم ليتناول)** النعم المستحقرة بالنسبة إلى النعم المستعظمة **(ما خرج عنها)** **(فيكون كالتتمة والرديف له)** دفعاً للتوهم فإنه لما دل الرحمن على جلائل النعم حين أخذت الزيادة باعتبار الكيفية ربما يتوهم أن حقائر النعم ودقائقها لا تستند إليه تعالى لحقارتها فأزيل ذلك التوهم بذكر الرحيم الدال على دقائقها وإنما اختير طريقة التتميم على الترقي الذي يقتضيه القياس لأنه المناسب للمقام لأن الملتفت إليه في مقام الكبرياء جلائل النعم فيقتضي ذلك ذكر الرحمن أولاً لدلالته على جلائل النعم فكان مقتضى الحال بمعونة ذلك تقديم الرحمن فلما قدم جاز التوهم المذكور فدفع بذكره وتمام الدليل يتوقف على ملاحظة ما ذكرنا وإلا فيقال ما الداعي إلى اختيار هذا الطريق المؤدي إلى ما ذكر من التوهم المذكور الدقيق وقد ذكرنا أن الأبلغ إذا لم يكن مشتملاً على مفهوم الأدنى جاز الأمر أن الترقي والتتميم نظراً إلى مقتضى الحال ومقتضى الحال هنا ما ذكرناه والنكتة ههنا ما ذكرنا والمراد بالتتميم معناه اللغوي ولو قال كالتكميل لكان على اصطلاح أرباب المعنى وإنما قال كالتتمة لأن أصل التتمة ما يكون متمماً للأول وهنا ليس كذلك بل لدفع وهم فيكون كالتتمة له.

قوله: (أو للمحافظة على رؤوس الآي) جمع آية والمراد بالرؤوس الأواخر فإن آخر كل شيء رأس له من ذلك الطرف لا من حيث إنه آخر بل من حيث إنه أول من ذلك

مشتمل على مفهوم الشجاع وزيادة وذلك أنه لو قدم الأعلى لم يكن لذكر الأدنى بعده فائدة وأما الرحمن والرحيم فهما نوعان متباينان لا يشتمل أحدهما على الآخر فالقياس يقتضي تقديم الأعلى لكونه أشرف وذكر الأدنى بعده للتتميم هكذا قيل أقول لا يلزم في الترقي أن يكون الأعلى مشتملاً على مفهوم الأدنى فإنه إذا قيل الرحيم الرحمن يحصل الترقي لكن لما كان المقام مقام أن تلتفت أولا إلى عظم نعم الله التي أنعمها على عباده قدم الرحمن ثم ذكر الرحيم بعده على سبيل التتميم وقيل تقديم الرحمن على الرحيم من باب الترقي من الأدنى إلى الأعلى فإن الرحيم أبلغ من الرحمن. لأن فعيلا لا يجيء إلا من الأفعال الغريزية كشريف وكريم وفعلان يجيء من الأفعال المتجددة ورد بأن ذلك يجيء من باب فعل بالضم وهذا من فعل بالكسر على أن الرحيم ليس بمشتمل على مفهوم الرحمن.

قوله: أو للمحافظة على رؤوس الآي هذا بناء على أن التسمية آية من الفاتحة والمراد بالمحافظة محافظة صيغ ما في رؤوس الآي لا هي مع رعاية موافقة الحرف الأخير لأن الحرف الأخير في بعضها ميم وفي بعضها نون وصاحب الكشف لم يستحسن أن يكون هذا التعليل وجهاً مستقلاً في تأخير الرحيم غير كونه ممداً للوجه المستقل حيث قال والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن ممداً.

الطرف وهذا مراد من قال أراد برؤوسها أواخرها متصفة بهيئة مخصوصة دون الحرف الأخير قيل سميت بذلك لأن عليها مباني الآيات كما أن الرأس مبنى الإنسان انتهى فظهر وجه اعتبار أنه أول من ذلك الطرف لا من حيث إنه آخر الطرف والمراد بالمحافظة عليها أن يكون تلك الأواخر متناسبة في هيئة مخصوصة وهي في هذه السورة الكريمة كون ما قبل الحرف الأخير ياء ساكنة مكسوراً ما قبلها كالرحيم والعالمين ويوم الدين ونستعين والمستقيم ولا الضالين فلو قيل الرحيم الرحمن لفاتت تلك المحافظة ولا يخفى أن تلك المحافظة إنما تتم في هذه السورة الكريمة وإلا لانتقض بقوله تعالى: ﴿الرحمن علم القرآن﴾ [الرحمن: ١، ٢] فإن المحافظة بتأخير الرحمن وكأنه أراد بهذه السورة بناء على أنها أول سورة نزلت فقدم الرحمن هنا للمحافظة وفيما عداها طرداً للباب وكون هذه السورة أول سورة نزلت فيه مقال ولعل تأخير هذا الوجه لهذا ومن هذا قيل إن هذا في غاية الضعف لابتنائه على أن الفاتحة أول نازل فروعي فيها ذلك ثم اطرد في غيرها وعلى أنها آية من السورة قيل إن الكلمة التي هي آخر الآية آية ولولاه لكان يسمى فاصلة لأنها يفصل الآية التي هي آخرها عما بعدها ورأس الآية باعتبار أنه بوجودها تصير الآية آية ولولاه لكانت الآيتان آية واحدة وأن فواصل القرآن منحصرة في المتماثلة والمتقاربة مثال الأولى ﴿والطور وكتاب مسطور في رق منشور والبيت المعمور﴾ [الطور: ١، ٤] والثانية ﴿الرحمن الرحيم مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٣، ٤] و ﴿القرآن المجيد﴾ [ق: ١] ﴿بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب﴾ [ق: ٢] كذا قاله الإمام الرازي وغيره وبهذا رجح مذهب الشافعي في عد الفاتحة مع البسملة سبع آيات وجعل ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٧] إلى آخره آية واحدة فإن من جعل آخر الآية السادسة ﴿أَنعَمتَ عَلَيهِم﴾ [الفاتحة: ٧] يلزمه عدم مشابهة الفواصل لكن قال الزمخشري في كشافه القديم إنما يحسن المحافظة بعد إلقاء المعاني على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والتئامه فإما أن يهمل المعاني ويهتم بالتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك أن التقديم في ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: ٤] ليس بمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص وقال عبد القاهر أصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية أن تكون الألفاظ تابعة للمعاني انتهى فمجرد المحافظة على رؤوس الآي لا يصير نكتة للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعاني إذا أرسلت على سجيتها كانت تقتضي تقديم الرحمن على الرحيم اعلم أن المصنف عطف النكتة الثانية بالواو لإمكان اجتماعها مع الأولى وكذا الرابعة لمخالفتها الثالثة في كونها لفظية.

قوله: (والأظهر أنه غير منصرف) أي الراجح في الاعتبار أن لفظ الرحمن غير منصرف لانتفاء فعلانة لاختصاصه به تعالى لا يطلق على غيره لا على مذكر ولا على مؤنث وإنما قال والأظهر لأن من النحاة من اشترط في عدم انصراف فعلان وجود فعلى وعلى هذا المذهب يكون منصرفاً لعدم شرط كونه غير منصرف وهو وجود فعلى لكن الراجح عند المص وهو مختار الكشاف شرط عدم انصراف فعلان انتفاء فعلانة وهذا الشرط متحقق هنا هذا هو الظاهر وقد بين في شروح الكافية هكذا لكن لما كان قوله وإن

حضر الخ، لا يلائمه هذا التأويل قيل في تأويله وبيانه على ما حققه قدس سره أنه إن نظر إلى انتفاء فعلى وجب أن لا يمنع صرفه لأن وجود فعلي هو الشرط لمناط الحكم في الظاهر وإن نظر إلى انتفاء فعلانة وجب أن يمنع صرفه لأن انتفائها هو مناط الحكم في الحقيقة إذ بانتفائها تتحقق مضارعتها لألفي التأنيث في عدم قبول التاء إلا أنه لخفائها جعل وجود فعلي إمارة عليه ومناط لحكمه فاعتبار الاختصاص يوجب أن يكون ممنوعاً من الصرف وغير ممنوع منه وهو محال فوجب أن لا يعتبر امتناع التأنيث أي انتفاء فعلي وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس إلى نظائرها من بابه وإلى هذا أشار المص بقوله إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه وإنما قال بما هو الغالب في بابه لأن رحمن بابه في الأصل فعل بكسر العين فالغالب في فعل بكسر العين أن يكون فعلان منه غير منصرف كسكران وغضبان وجاء نادراً منصرفاً كخشيان لأن مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرزوقي ورضي به المصنف ومن هذا قال بما هو الغالب انتهى ولا يخفى عليك أن قوله قدس فاعتبار الاختصاص يوجب أن يكون ممنوعاً من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فيه إشكال لأن انتفاء فعلي بالاختصاص إن نظر إليه كان منصرفاً لانتفاء شرطه فإن هذا مذهب آخر لبعض النحاة فعلى هذا النظر لا يلتفت إلى انتفاء فعلانة حتى يكون غير منصرف أيضاً فإن هذا مذهب بعض آخر من النحاة وكذا الكلام في عكسه أي إذا نظر انتفاء فعلانة يكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت إلى انتفاء فعلي حتى يلزم أن يكون منصرفاً أيضاً فيلزم المحال ولو اعتبر مذهبان أو مذاهب فيما اختلف فيه للزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلاً لو اعتبر مذهب البصريين والكوفيين معاً في الصفات التي لا يعتمد على الأشياء لزم كونها عاملة أو غير عاملة وأيضاً لفظ رب المكفوف بما يجب أن يكون مدخوله ماضياً عند بعض ولا يجب عند بعض آخر فإذا اعتبر معاً لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يضبطها الإفهام ولا الألسنة قيل وتحقيق المقام أن مدار سؤال الكشاف على المذهب الثاني وكذا جوابه ومراد السيد السند في تحرير الجواب هو أن للمذهب الثاني ظاهراً هو اشتراط وجود فعلي وباطناً هو رجوعه إلى انتفاء فعلانة فجلي النظر يقتضي الصرف لعدم فعلي ودقيق النظر يقتضي المنع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير إلى الأصل فيكون العلامة منفرداً بين أصحاب هذا المذهب وأما الصرف فمبني على جلي النظر وقد ذهب إليه كثير من النحاة لغفولهم عن دقيقه فلا يرد على التوجيه الشريفي أنه لا ينبغي حينئذٍ ما ذكر في الكتب من أنه اختلف القوم في الرحمن فمن اشترط وجود فعلي صرفه على الإطلاق ومن اشترط انتفاء فعلانة منعه عن الصرف انتهى مآل هذا التحقيق أن كون الرحمن ممنوعاً من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب أن لا يعتبر امتناع التأنيث أي انتفاء فعلي وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وأن يرجع إلى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف إلحاقاً له بما هو الغالب في بابه فيندفع البحث الذي أوردناه وأنت خبير بأن قوله وباطناً هو رجوعه إلى انتفاء فعلانة ضعيف

لأن وجود فعلي لا يقتضي انتفاء فعلانة إما عقلاً فظاهر وإما رواية فإن عند بعض بني أسد يجيء في كل فعلان فعلي وفعلانة أيضاً نحو غضبان وسكرانة كما نقل[1] عن بعض العلماء فمن أين الاقتضاء على أن تأنيث كلمة بالتاء والألف أيضاً كثير شائع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه من جهتين كما اعترف به أي جلي النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلاً عن صحته لا سيما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على أنه تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند أرباب العربية وأصحاب الأدبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة فالظاهر ما أفاده ابن الحاجب في الكافية وإنما عدلوا إلى الاستدلال لأنه لم يسمع إلا مضافاً أو معرفاً باللام أو منادى وقد شذ قوله:

وأنـــت غـــيـــث الـــورى لا زلـــت رحـــمـــانـــا

مع أنه لا يصلح شاهداً للصرف ولا لعدمه لاحتمال أن يكون ممنوعاً وألفه للإطلاق ومصروفاً وألفه بدل من تنوين المنصوب كقوله تبارك رحماناً رحيماً وموئلاً.

قوله: (وإن حظر) بالحاء المهملة والظاء المعجمة أي منع (**اختصاصه بالله أن يكون له مؤنث على فعلي**).

قوله: (**أو فعلانة إلحاقاً له بالأغلب في بابه**) ذكرها لبيان الواقع لا لأن انتفاءه يضر المتن فلما كان الحكم بأظهرية منع صرفه متضمناً لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كلمة أن الوصلية المقتضية لكون خلاف الشرط أولى بالجزاء لأنه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون له مؤنث فعلي أو فعلانة فالحكم عليه باعتبار أحد الأمرين أولى لأنه على تقدير وجود فعلي عدم الصرف يكون أولى وعلى تقدير وجود فعلانة يكون الصرف أولى وهذا الوجه أحسن وجوه ذكرت هنا لكن أن الوصلية كونها بالنظر إلى المنطوق وإلى المفهوم فيه تردد إذ الظاهر كونها بالنظر إلى المنطوق فالأولى أن قوله أو فعلانة ليس من تتمة الجزاء كقوله تعالى: ﴿إذا جاء أجلهم﴾ [يونس: ٤٩] الآية فإن قوله ﴿ولا يستقدمون﴾ [الأعراف: ٣٤] ليس من تتمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستئناف فكذا الحال هنا غايته أن النظم ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ أو بمعنى الواو وكون أو بمعنى الواو مما شاع استعماله وفصل في مغني اللبيب صحته.

قوله: (**وإنما خص التسمية**) أي البسملة لأنها تطلق عليها والباء في (**بهذه الأسماء**)

قوله: وإن حظر اختصاصه الخ أي وإن منع اختصاصه بالله بأن يكون له في الاستعمال مؤنث على فعلانة حتى يعلم انتفاء شرط منع صرفه ويحكم بأنه منصرف أو على فعلى حتى يعلم وجود شرط منع صرفه ويحكم بأنه غير منصرف ولما أخفي اختصاصه بالله وجود شرط منع صرفه وعدمه واشتبه الحال كان الأولى في حكم صرفه وعدمه أن يصار إلى الأغلب في بابه ويلحق به فإن الغالب في باب فعل بالكسر أن يكون غير منصرف كسكران وغضبان وعطشان.

---

(١) لعله غنى زاده عن خطيب زاده. ونقل عن الإمام المرزوقي خشيانة في خشيان.

داخلة على المقصور عليه ولو ترك إنما الدالة على القصر لكان أولى لأن إنما ولا يدلان على قصر القلب دون الافراد. كما في المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا.

قوله: (لعلم العارف) الأولى[1] ليعلم العارف إذ العلية تحصيلي لا حصولي والمراد بالأسماء الثلاثة لفظة الله والرحمن الرحيم والتعبير بالأسماء مع أن الأخيرين وصفان لما مر من قوله اسمان بنيا للمبالغة وقد سبق حله وما فيه وما عليه.

قوله: (إن المستحق لأن يستعان به) أشار إلى أن الباء للاستعانة كما هو المختار عنده لكن الملائم لما سبق لأن يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه **(في مجامع الأمور وهو المعبود الحقيقي)** إشارة إلى ذكر لفظة الجلالة وأنه في الأصل وصف ثم صار بالغلبة التقديرية علماً ولذا عبر بالوصف والمراد بمجامع الأمور المهمة المعزوم عليها أو جميعها وهو الظاهر واستفادة العموم مشكلة لأن المتعلق على ما اختاره فعل خاص وهو ما يجعل التسمية مبدأ له إلا أن يقال إن المراد العموم على سبيل الافراد لا على سبيل الاجتماع.

قوله: (الذي هو مولى النعم) أي معطيها هو اسم فاعل من الأفعال إشارة إلى الرحمن والرحيم.

قوله: (كلها عاجلها وآجلها) الأول أشار إلى الرحمن والثاني إلى الرحيم نظراً إلى الكمية.

قوله: (جليلها) معنى الرحمن **(وحقيرها)** معنى الرحيم بحسب الكيفية ولو قال أو جليها الخ. لكان أوضح في الإشارة إلى الاحتمالين ووجه إفادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعليته وكون لفظة الله وصفاً باعتبار أصله كما مر والأخير أن ظاهر وهذا مما لا يقف عليه إلا العارف بخواص التركيب أو المراد بالعارف من أمعن النظر في دلائل التوحيد وبراهين التفريد فلا يرى شيئاً إلا رأى الله تعالى معه أو قبله إذ التوجيه المذكور إنما يناسبه وأما العارف بمزايا التركيب فقط فمعزول عن ذلك وكم من رئيس من العارف المذكور لا يتخطى خطط النكات ولم يهتد إلى روضات المعارف بالآيات.

قوله: (فيتوجه) عطف على ليعلم فيكون منصوباً والعطف بالفاء تنبيهاً على السببية.

قوله: (بشراشره) أي بكليته والانفصال عن نفسه بملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة فكل علم مستغرق في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نسأل الله تعالى الهداية إلى وصول تلك المرتبة العلمية وإلى هذا التفصيل أشار المصنف بقوله فيتوجه بشراشره

(١) وفي نسخة ليعلم دون علم العارف فلا غبار فيه.

الخ. الشراشر جمع شرشرة بالفتح ويستعمل بمعنى النفس والجسد يقال ألقي عليه شراشره أي نفسه حرصاً ومحبة وتحقيقه أنه في الأصل أطراف الأجنحة والذنب فكني به عن الجملة كما يقال أخذه بأطرافه وتمثل به لمن يتوجه إلى الشيء بكليته فيقال ألقي عليه شراشره كما قال الأصمعي كأنه لتهالكه طرح عليه نفسه بكلية.

قوله: (إلى جناب القدس) أي إلى جناب الله المقدس والمنزه عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب في الأصل الفناء وما قرب من محلة القوم ومن هذا قيل كناية عن الذات تعظيماً انتهى ولك أن تقول مجاز عنه عند من يقول بشرط إمكان المعنى الحقيقي في الكناية كحضرة الباري فإنه كناية أو مجاز عنه للتعظيم وإظهار علوه بحيث لا يوصل إلا بقربه المعنوي وفي غيره تعالى بقربه المكاني ولعل هذا مراد من قال إنه مقحم للتعظيم وإلا فكون الزائد مفيداً للتعظيم ليس بواضح.

قوله: (ويتمسك بحبل التوفيق) أي التوفيق الذي هو كالحبل كلجين الماء أو استعارة مكنية وتخييلية ويحتمل التمثيل شبه توجيهه إلى أعالي قربه بملاحظة ملكه وملوكته والنظر إلى جبروته في خلواته وجلواته بالتوجه إلى ترقي من تمسك بالحبل المتين إلى العلو المبين فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وكذا يمكن هذا في الأول أيضاً شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بأنواع القربات والمبرات والابتهال بالتضرع والمناجاة إلى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المنتزعة من شخص يطلب الوصل والقرب إلى جناب ملك عضوض بأنواع التحف والهدايا لأجل الامتياز من بين البرايا فاستعمل ما هو الموضوع للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة فلا حاجة إلى ما ارتكبوه من التكلف والتعسف وقد يكتفي في الاستعارة التمثيلية من ألفاظ المشبه به على ما هو العمدة فيها كقوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية بل الأمر كذلك في أكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القاعدة الشريفة فإنها تنجيك عن الاضطراب في مواقع عديدة.

قوله: (ويشغل) المبنى للفاعل من الأفعال منصوب عطف على ما قبله أي ليعلم العارف ويجعل **(سره)** مشغولاً **(بذكره والاستمداد به)** بحيث لا يطمئن قلبه إلا بذكره وفكر عزه وجلاله ثم التفكر في جبروته أو بذكر رحمته بعد القلق من خشيته أو بذكر دلائله الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى ينسلك في سلك من له حسن مآب في جنات مفتحة لهم الأبواب المراد بالسر الباطن سمي به لكونه خفياً وأصل السر الخفي قيل وفي كتاب البدائع لابن القيم نقلاً عن ابن عقيل أن من قال بين الله وبين فلان سر فقد كفر وكذلك قولهم أسألك بالسر الذي بينك وبين أنبيائك وأوليائك حقاقة وأي سر بين الله تعالى وعبده ورده ابن الجوزي بأنهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى قال المصنف في تفسير ﴿الم﴾ [البقرة: ١] وقيل إنه سر استأثر الله تعالى بعلمه وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم ما يقرب منه ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسله ورموز لم يقصد بها إفهام غيرهم إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انتهى فمن أكفر من قال ذلك يخشى عليه أمر

عظيم إلا أن يوجه مراده بوجه مستقيم وقيل والذي يظهر لي من السر أنه أسماء الله تعالى وصفاته ونحوها مما أوقف الله عليها بعض خلص عباده واعلمهم أنه متى سئل بها أجاب كما ورد في الآثار الصحيحة أسألك بكل اسم هو لك استأثرت به أو علمته أحداً من خلقك[١] وقد اشتهر أن الاسم الأعظم الذي به يجاب الدعاء لا يعلمه كل أحد انتهى. وما نقله من الأثر الصحيح يكون عليه لا له قوله: (عن غيره) متعلق بيشغل باعتبار التضمين أي يجعل سره مشغولاً بذكره معرضاً عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلاً عن أحبائه وقرة عينه وفي كلام المصنف إشارة إلى حظ العارف من هذين الوصفين وهو أن يتوجه بكليته إلى جانب قدسه إلى آخر ما ذكره فيصرف الظالم عن ظلمه بالطريق الأحسن وينبه الغافل بالأسلوب الألين وينظر إلى العاصي بعين الرحمة والرأفة دون الازدراء ويجتهد في إزالة المنكر على أحسن ما يستطيعه ويسعى في سد خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته والإحسان في مقابلة الإساءة والعفو عمن ظلمك بعد الاستطاعة وستر العيوب وعدم إفشاء الذنوب ما لم يؤد إلى عدم رضاء علام الغيوب.

قوله: (الحمد هو الثناء) قال الجوهري أثنى عليه خيراً والاسم الثناء يعني ذكر الثناء وأريد به أثنى عليه خيراً على أنه اسم مصدر ولا يستعمل الثلاثي منه بمعنى الوصف بالجميل وفهم من كلامه أنه مختص بالخير واستعماله في الشر للمشاكلة ونحوها من التهكم كما صرح به شراح الحديث في شرح قوله عليه السلام: «من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أثنيتم عليه شراً وجبت له النار» وقال ابن القطاع إنه يستعمل في الخير والشر لكن الأصح هو الأول كما قال له ابن السيد وفهم أيضاً من شرح الحديث وإن العام هو الثناء بتقديم النون فوقع منه الغلط لكن في القاموس الثناء والتثنية وصف بمدح أو ذم أو خاص وهو الذكر الجميل إلا أنه قد يستعمل بمعنى إظهار صفات الكمال كما ورد في الحديث: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» لكن ترك المصنف النداء مخالفاً للكشاف[٢] يشعر أنه اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو الأرجح إذ حقيقة الحمد كما صرح غير واحد من المحققين إظهار صفات الكمال سواء كان باللسان أو بغيره قوله وتقول حمدت زيداً الخ لا يفيد التخصيص فإنه توضيح له بالأعرف الأشهر عندهم لكن يخدشه أن مورد الحمد اللغوي هو اللسان كما صرح به القوم قاطبة فهذا يقتضي اختصاصه بالذكر اللساني وإطلاق الحمد بالمعنى اللغوي على إظهار صفة الكمال كونه مجازاً هو الأولى فما قاله الفاضل الرومي في حاشية المطول من أن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به ضعيف فحينئذٍ ذكر النداء كما في الكشاف في غاية الحسن والبهاء وتركه المصنف لأن ألفاظ التعريف غير متناولة للمجاز فلا يتناول الثناء ذلك الإظهار حتى

---

(١) اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك (هكذا في الحزب الأعظم) (لعلي القاري).

(٢) وفي الكشاف وهو الثناء والنداء على الجميل فعقب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت.

يحترز به عنه ولكل وجهة وكلام المصنف في بيان النسب كالصريح في ذلك كما ستعرف هنالك فحينئذ لا يتناول حمده تعالى ولا ضير فيه إذ التعريف لحمد المخلوق أو إطلاق الحمد بهذا المعنى على حمده تعالى مجاز كالرحمة وكذا حمد الجمادات مجاز فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق صدر الشريعة إلى أن تسبيحها حقيقة فحينئذ يكون التعريف شاملاً له يجوز أن يكون الحمد والثناء مصدراً مبنياً للفاعل أو للمفعول أو الحاصل بالمصدر كما هو المشهور فأحسن التأمل فيه فلام الملك على الأول لاختصاص المتعلق بكسر اللام بالمتعلق بفتح اللام وعلى الأخيرين لاختصاص الصفة بالموصوف هذا في المحمودية ظاهر وإما في الحاصل بالمصدر فلأنه بالمعنى المعظمية ثم التعريف تعريف أسمى وقيل هذا تعريف لفظي للحمد لأنه بيان للمعنى اللغوي وظاهره يخالف ما اشتهر من كونه بالمفرد إلا أن يؤول بالتمحل قوله على الجميل هو صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم أو الكسر جمالاً فهو جميل أي حسن فالجميل بهذا المعنى يوصف به الذوات والأفعال فلذا ترك الفعل لكن قيد الاختياري يخرج الذوات والغير الاختياري اعلم أنه لما كان الفعل متصفاً بالجمال والحسن لزم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولا يمكن الجواب هنا بمثل الجواب عن هذا الإشكال في باب صفة الصفة وهو أن للأحكام الشرعية حكم الجواهر بل الجواب بأن القيام المذكور جائز بل واقع مثل الحركة السريعة والبطيئة كما اختاره المحقق في التوضيح لكن الجمهور على خلافه.

قوله: (على الجميل الاختياري) كلمة على كهي في صلوا عليه وهذا الكلام إشارة إلى المحمود عليه والكلام ساكت عن المحمود به فلا يعلم حينئذ أن الاختياري شرط فيه أم لا واعتذر بعضهم بأن الثناء يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى ولو سلمت دلالته على المحمود به فإنما تدل عليه التزاماً وهو مهجور في التعريف كلا أو بعضاً والقول ما تضمن خلاف المتبادر إلا أن يقال إن معناه على الأصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر أن التقييد داخل والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى وإما دلالته على جهة التعظيم ليخرج الاستهزاء إذ المتبادر من الثناء ما وافق فيه الجنان والأركان وألفاظ التعريف يجب حملها على المتبادر فمطابقة الاعتقاد والجوارح شرط لكون فعل اللسان حمداً لأجزأ منه ولا جزئياً له كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وارد عليه أيضاً ولا يندفع هنا بما يندفع به هناك فالأولى اعتبار قيد الحيثية والمعنى على الجميل الاختياري من حيث إنه جميل اختياري فيخرج السخرية لأن الثناء بالجميل حينئذ ليس من إنه جميل بل من حيث إنه ذريعة إلى الاستهزاء والسخرية واعلم أن المحمود عليه والمحمود به قد يتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار فإنه إذا وصف الشجاع بشجاعته[١] فهي من حيث إنها كان الوصف بها كانت محموداً بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت محموداً

(١) والتفصيل في حاشية المطالع.

عليها وينكشف منه نكتة أخرى لترك ذكر المحمود به صريحاً فإن المحمود عليه المحمود به هنا متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً كما هو الظاهر فإن قيل يفهم منه حينئذ اشتراط كون المحمود به اختيارياً وهو خلاف المشهور قلنا لعله اختاره وإن خالف المشهور إذ الحق أحق أن يتبع وهنا سؤال مشهور وهو أنه إذا خص الحمد بالأفعال الاختيارية لزم أن لا يكون وصفه بصفاته الذاتية حمداً له تعالى سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها بل على إنعاماته الصادرة عنه بالاختيار وأجيب بأن الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة الأفعال الاختيارية أو الاختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختياري يجيء بمعنى ما صدر من المختار أو لكونها مبادىء أفعال اختيارية أعطي لها حكم غايتها أو أنها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالإيجاب فالاختيار بالمعنى الأول أعم والثاني أخص أو لا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز أن يكون سبق الاختيار ذاتياً كسبق الوجود على الوجوب لازمانياً حتى يلزم حدوثها وقيل بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وإن لم يشترط فيه الاختيارية فالأمر ظ كذا قالوا والكل ضعيف أما الأول فلأن تلك الصفات إنما يحسن جعلها بمنزلة الأفعال الاختيارية إذا كانت صادرة مثل صدور الأفعال الاختيارية وليس كذلك فإن كل فعل اختياري إنما يصدر بعلم فاعله وقدرته وإرادته والصفات ليست كذلك على أنه يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف في التعريف وهو مهجور وأما الثاني فلأن الاختياري بهذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازاً فيما صدر بالإيجاب إذ الحقيقية ما يكون صادراً بالاختيار بخصوصه فيلزم أيضاً استعمال المجاز الغير المتعارف وأما الثالث فلأنه مذهب الفلاسفة وقد أبطل في محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره في العلوم الشرعية خصوصاً في توجيه كلام الله تعالى المختار في أفعاله العلية على أن اعتباره في صفاته الذاتية خصوصاً في الإرادة والمشيئة غير ظاهر وأما الرابع فلأنه قول اختاره الآمدي والكلام على مذهب الجمهور فإنه المؤيد المشهور فلا تقع في توجيه غير مرضي عندهم وأما الخامس فهو راجع إلى الجواب الثاني في الحقيقة على أنه يرد أيضاً استعمال المجاز الغير المتعارف فالأولى في الجواب[1] أن وصفه تعالى بتلك الصفات مدح لا حمد بالنظر إلى اللغة وإن كان حمداً نظراً إلى العرف والكلام في اللغة فلا إشكال بأنه ضعيف لأنه يطلق عليه الحمد عرفاً إذ ثناء كثير يطلق عليه الحمد عرفاً لا لغة.

قوله: **(من نعمة أو غيرها)** أي من إنعام بقرينة إن الحمد على الفعل الجميل الاختياري والنعمة ليست منه وأيضاً الحمد على الإنعام بالذات وعلى النعمة بالواسطة لكن النعمة كما سيجيء الحالة المستلذة وما يتلذذ به فهي مجاز في الإنعام وقد مر مراراً أن المجاز الغير المتعارف لا يحسن في التعريف ومن هذا قال بعضهم فيه إشارة إلى أنه ليس

---

(١) هذا الجواب لصاحب لباب التفسير ومن قلده.

المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدري وفيه ما فيه فالأحسن أنه مجاز متعارف مستعمل في الشرع في هذا المعنى ويؤيده قول الكشاف في تفسير سورة المزمل النعمة بالفتح التنعم وبالكسر الإنعام وبالضم المسرة كما نقله بعضهم وأشار إليه هنا أيضاً حيث قال أولاً على الجميل من نعمة وغيرها ثم قال تقول حمدت زيداً على إنعامه انتهى فعلم أن استعمالها فيه شائع والاشتراك خلاف الأصل فيكون مجازاً متعارفاً وأما قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ [الإسراء: ٧٩] فقيل إنه حال من يبعثك فلا إشكال أو نعت لمقاماً فيرد عليه أنه ليس باختياري فأجيب بأنه على الحذف والإيصال أي محموداً فيه الله تعالى لتفضله عليه بالشفاعة أو محموداً أنت فيه لشفاعتك فأسند إلى المقام مجازاً مثل نهاره صائم وأما القول بأنه تعالى يستحق الحمد لذاته[١] وقيد الاختياري ينافيه[٢] فمعناه أنه يستحق لصفاته الذاتية[٣] فإنها لكونها ليست غير الذات وإن لم تكن عينها أيضاً أعطيت حكم الذات وقد عرفت معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح لما فسر الحمد حاول تفسير المدح لاتحادهما في حروف الأصول وللقرب منه في المعنى وللتمهيد لبيان وجه اختيار الحمد من بين ألفاظ الثناء ولهذا تعرض لتفسير الشكر أيضاً والنسبة بينها توضيحاً لذلك فقال **(والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً)** اختيارياً كان أو غير اختياري ثم

قوله: والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً جعل رحمه الله الحمد أخص مطلقاً من المدح وصاحب الكشاف رحمه الله جعلهما أخوين حيث قال الحمد والمدح أخوان ومن الشائع في كتبه أنه أراد بلفظ الأخوين في أمثال هذا المقام معنى الاشتقاق الكبير وهو أن يكون بين اللفظين اشتراك في الحروف الأصول من غير ترتيب مع المناسب في المعنى كالجبذ والجذب أو معنى الاشتقاق الأكبر وهو أن يشترك اللفظان في أكثر الحروف فقط كالفلق والفلج مع اتحاد في المعنى أو تناسب فمجرد الحكم بأنهما أخوان لا يدل على أنهما مترادفان لكن سوق كلامه في الكشاف وصريح كلامه في الفائق حيث قال فيه الحمد هو المدح والوصف بالجميل يشعر بأن مراده بالأخوين أنهما مترادفان ولذا جعل نقيض الحمد الذم الذي هو نقيض المدح حيث قال والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفر إن قال الشريف الجرجاني رحمه الله في بيان قوله الحمد والمدح أخوان أي هما مترادفان ويدل على ذلك أنه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل أقول لا دلالة لقوله هذا على ذلك المعنى لصحة مثل هذا الحمل في كل عام مع الخاص كقولك الإنسان

---

(١) وقيد الاختياري ينافيه مربوط بقوله يستحق الحمد لذاته.

(٢) وفي بعض الحواشي لا يقال في لزوم تعلق الحمد بالفعل الاختياري يقتضي أن لا يتحقق الاستحقاق الذاتي للحمد وهو خلاف ما صرحوا به لأنا نقول استحقاقه تعالى للثناء والتعظيم بازاء فعله الاختياري وصف يقتضيه ذاته كسائر الصفات الكمالية إذ لا فاعل في الوجود إلا هو فاستحقاقه لهذا التعظيم وصف ذاتي له انتهى وفيه ما فيه.

(٣) لصفاته الذاتية وهذا من قوله قدس سره وهو أن الاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق بجميع الأوصاف لكنه يرد عليه استغناؤه عما ذكر بعده من الاستحقاق بصفة الإنعام ويحتاج الخ الجواب بأنه كالتصريح بما علم ضمناً لأجل كذا وكذا.

استشهد على ذلك بقوله **(تقول حمدت زيداً على علمه وكرمه)** لكونه فعلاً اختيارياً لكن في كون العلم اختيارياً نظر وإن كان بالمعنى المصدري لأنه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية كما حقق في محله وعده من الاختيارية باعتبار مبادئه لا يفيد هنا إذ التعريف للاختياري الحقيقي فالاكتفاء بكرمه أي إكرامه وإحسانه أولى **(ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته)** لكون الحسن غير اختياري فهو أعم من الحمد بحسب التحقق ولظهوره لم يتعرض له **(وقيل هما أخوان)** أي مترادفان قائله صاحب الكشاف والمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا محتملاً للوجهين

هو الحيوان وزيد هو الإنسان مع أنه لا ترادف بين لفظي العام والخاص فيجوز أن يكون المدح أعم من الحمد ويكون قوله الحمد هو المدح من قبيل حمل العام على الخاص فعلى هذا من أين يدل قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل على أنهما مترادفان ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده أنه تعريف أسمي معناه أن مسمى الحمد هو مسمى المدح وحينئذٍ يكونان مترادفين لأن المعرف يساوي المعرف سواء كان في التعريف الحقيقي أو الاسمي قال الطيبي رحمه الله قوله الحمد والمدح أخوان أي متشابهان لا مترادفان واعلم أن ههنا ألفاظ متقاربة المعنى متداينة المقرىء وهي الثناء والحمد والمدح والشكر فالثناء الذكر بالخير مطلقاً قال الراغب الثناء ما يذكر من محاسن الناس فتثنى حالاً فحالا قال الجوهري أثني عليه خيراً والاسم الثناء والشكر الثناء على المحسن بما أولى له من المعروف والحمد نقيض الذم والمحمد الذي كثرت خصاله المحمودة والمدح الثناء الحسن فالثناء هو القدر المشترك بين المعاني الثلاثة قال الإمام المدح أعم من الحمد لأن المدح يحصل للعاقل وغيره والحمد لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإحسان والفضائل ومن ذلك قول المصنف رحمه الله الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقاً قال الراغب كل شكر حمد وليس كل حمد شكراً وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً وقال الإمام وإنما خص الحمد ههنا دون المدح ليؤذن بالفعل الاختياري ودون الشكر ليعم الإحسان والفضائل قال الطيبي رحمه الله ولعمري أن المقام يقتضي ما قاله الإمام لما أسلفنا أن الفاتحة هي أم القرآن لاشتمالها على المعاني التي في القرآن وأنها تنبىء عن إجمال ما يحتويه القرآن وإنها واقعة في مطلع التنزيل والبلاغة فيه أن تتضمن ما سبق الكلام له فينبغي أن لا يقيد شيء من كلماتها ما أمكن الحمل على الإطلاق فنحن بعون الله نراعي هذه الشريطة في التقرير فيما وافقنا المص فيها ويتبعه وفيما خالفنا نقف عنده ونجري الكلام على سننه نعم فيها كلمات ثلاث خصت بمعان مهمة في التوحيد فيقضي مزيد اختصاص به تعالى أحدها اللام في لله والكلمتان الأخريان الصيغتان المنصوبتان وهما ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] فإنهما مخصوصتان لغة ومعنى وتركيباً والتاء في أنعمت فانظر إلى أسرار كلام الله المجيد ولله در القائل:

أنعي إليك قلوباً طالما هطلت ... سحائب الوحي فيها أبحر الحكم

قوله: وقيل هما أخوان قائله العلامة صاحب الكشاف الظاهر من نقله في مقابلة ما اختاره من أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً أنه فهم من الإخوة معنى الترادف وقد يستدل عليه باستعمال الحمد في مقابلة الذم كما في قول الشاعر:

لا تحمدن امرأ حتى تجربه ... ولا تذمنه من غير تجريب

بين ما هو المراد في الحاشية وقال أي مترادفان لاختصاصهما بالأفعال الاختيارية وهو اختيار صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان﴾ [الحجرات: ٧] حيث قال لا يمدح شيء بفعل غيره والمدح بالحسن والجمال مأول وهو قول المعتزلة ومذهب علمائهم في الأصول انتهى نقله بعض المحشين وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على أن المراد أنهما مترادفان بأن لا يعتبر الاختياري فيهما انتهى هذا تفسير لا يرضي قائله لأن كلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله﴾ [الحجرات: ٧] الآية يكذبه وكذا ينفيه القول بأنه أراد بالآخرة التلاقي في الاشتقاق لا الترادف لأنه الشائع في كتبه ولأن الحمد مخصوص بالجميل الاختياري والمدح يعمه وغيره انتهى فكأنه لم يطلع على تحقيقه في تفسير الآية المذكورة فإن من قال لا يمدح شيء بفعل غيره الخ كيف يقال إن المدح عنده أعم من الاختياري وغيره وكلامه هنا أيضاً ناطق به حيث قال أولاً والحمد والمدح أخوان ثم قال وهو الثناء والنداء إلى آخره غايته أنه ترك الاختياري إما لتبادره من الجميل أو الجميل صفة للفعل والفعل الجميل يكون اختيارياً أو للاعتماد على الأمثلة والأمران المجتمعان في تعريف واحد لا يكونان إلا مترادفين وكلامه في سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مساغ للاحتمال الآخر وإن أمكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأبى عنه الرواية فحينئذ لا حاجة في بيان ذلك إلى التمسك بقوله في الفائق الحمد هو المدح وأنه جعل ههنا نقيض المدح أعني الذم نقيضاً للحمد كما

فأورد عليه بأن الحمد مختص بالفعل الاختياري والمدح يعمه وغيره فأجاب عنه صاحب الكشف بأن قال إن العلامة صرح في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان﴾ [الحجرات: ٧] إن المدح لا يكون بفعل غيره وتأول التمدح بالجمال وحسن الوجه ونقل عن محققه النقاد أنه خطأ فلا دخل عليه بناء على ما ذهب إليه ولذلك جعل مقابله ومقابل المدح واحداً أعني الذم ثم إن الإخوة لا تقتضي الترادف وإنما لم يقيد بالاختياري مع أنه كذلك لأنه أراد الفعل الجميل وقوله من نعمه أي على المثنى وغيرها يرشد إلى ذلك ومن جعل مقابل المدح الهجو فلم يفرق بين المدح بمعنى عد المآثر والمدح بمعنى الثناء الخاص فهو مقابل الأول ومنه «أحثوا التراب على وجوه المداحين» والكلام في الثاني إلى هنا كلامه قال العلامة في تفسير تلك الآية في سورة الحجرات ومعنى تحبب الله وتكريهه اللطف والإمداد بالتوفيق وسبيله الكناية على ما سبق وكل ذي لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يعبأ عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله وحمل الآية على ظاهرها يؤدي إلى أنه يتبيء عليهم بفعل الله وقد نعى الله هذا على الذين أنزل إليهم ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا. ثم قال فإن قلت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي وأخلاق محمودة ومن ثمة قالوا أحسن ما في الدميم وجهه فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته عليه على أن من محققة النقاد وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وقصر المدح على النعت بأمهات الخير وهي الفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع إليها وجعل الوصف بالجمال والرأفة وكثرة الحفدة والأعضاد وغير ذلك مما ليس للإنسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول.

جنح إليه قدس سره فإن فيه إشكالاً وجواباً أما الأشكال فهو أن ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز أن يكون المدح أعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الإنسان هو الحيوان وجوابه أنه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة فيه انتهى والتعريف لفظي وقد جوز فيه استعمال الأعم في الأخص والعكس فالتعويل على ما ذكرناه من أن كلامه في سورة الحجرات يأباه واعترض أيضاً على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضاً للحمد أنه يجوز أن يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح أن يكون أمر واحد نقيضاً لغوياً للأمرين وأجيب عنه بأن النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكون أمر مقابلاً للأمرين غير ظاهر فإن قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم فلما جعل المدح هنا الوصف المذكور كان نقيضه الذم فلا إشكال وقد يختص بعد المآثر والمناقب ويقابله الهجو وهو عد المثالب ولا كلام فيه هنا وإنما مرضه لأن المدح على غير الاختياري شائع في كلام الموثوق بهم وحمله على التمثيل والتنزيل خلاف الظاهر حتى قال الآمدي وناهيك به ما نصه جمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لأنه تيمن به ويدل على الخصال الحميدة فالترادف كما اختاره العلامة ضعيف ثم قوله أخوان استعارة لطيفة فكن على بصيرة.

قوله: (والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً) الواقع في النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروي عن المص في الحواشي كما هو الظاهر فإن المراد الشكر اللغوي كما أن المراد بالحمد المعرف هنا اللغوي وبيان النسبة بينهما يقتضيه كما ستعرفه فالشكر اللغوي وهو فعل ينبىء عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً عبارة عن كل واحد منهما بشرط موافقة الآخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تنبيهاً على ذلك وما وقع في بعض النسخ بلفظة أو الفاصلة للإشارة إلى ما ذكرناه من أنه عبارة عن كل واحد منها لكن لا يفهم حينئذٍ اشتراط كل منها بالآخر من العبارة على أن عبارة أو الفاصلة ينافي ما نقل عنه رح فعبارة الواو الواصلة أفصح وأحسن فعلم من هذا التقرير أن حمل الواو على أو الفاصلة بناء على الغفول عن سبب إيراده وهو الإشارة إلى اجتماع الأقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل أن الشكر هنا كلي[1] صادق على كل واحد منها

قوله: والشكر مقابلة النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً وفي بعض النسخ أو عملاً أو اعتقاداً بأو الفاصلة.

فالأول لوهم أن أفعال الجوارح المذكورة أجزاء للشكر لا جزئياته فهذا ملائم لمعناه الاصطلاحي الذي هو صرف العبد جميع ما أنعم الله وأولاه إلى ما خلق لأجله والثاني يناسب معناه اللغوي فيكون كل واحد من الأفعال هذه الجوارح جزئياً من جزئياته لكن تعريفه بقوله فهو أعم منها من وجه وأخص من وجه آخر مبني على معنى أو الفاصلة.

---

(١) والحاصل أن الشكر هنا كلي هكذا وقع في كلام البعض اشتراط كون القول شكراً بموافقة الأركان والجنان ظاهر وكذا كون الأفعال شكراً شروط بعدم مخالفة الجنان وأما اشتراط موافقة اللسان في =

باشتراط كل منها بالآخر وكل واحد جزئي له فبالنظر إلى الاعتبارين يصح الإيراد بالحرفين قوله قولاً الخ أحوال من ضمير الظرف الراجع إلى الشكر كذا قيل ولا يخفى ما فيه فهو منصوب بنزع الخافض أي بالقول أو على التمييز أو خبر كان المقدرة وإضافة المصدر إلى المفعول والنعمة بمعنى الإنعام أو بمعناها والمقابلة بمعنى المكافأة أي مكافأة الإنعام أو النعمة الواصلة إلى الشاكر من جهة المنعم فالإضافة إما للجنس أو للاستغراق وإن إضافة المصدر يفيد الحصر أي كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها بطريق اشتراط كل منها بالآخر وإلا يلزم الإهمال بسبب الإجمال فيرد عليه السخرية بطريق الجدال وأما القول بأن التعريف للماهية وبالماهية فلا يحسن الاستغراق فمدفوع بما وقع به في قوله التوابع كل ثان معرب الخ ثم معنى مقابلة النعمة به أن يورد المنعم عليه أحد الأمور الثلاثة للمكافأة فيرجع إلى القول بأنه فعل ينبىء الخ فلا تسامح في العبارة وإنما عدل عنه[1] أما أولاً فللتنبيه على أن الفعل في التعريف المشهور عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل ألفاظ التعريف على المتبادر فيختل التعريف فنبه به على أن المراد العموم وإما ثانياً فللتنبيه على اشتراط كل منها بالآخر والتعريف المشهور ساكت عنه وأما ثالثاً فللتمهيد على بيان أن الشكر بالقول رأسه وينكشف منه وجه تقديم قولاً[2] والقول وأخويه يجوز أن يكون مصادر بالمعنى النسبي أو الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجوداً في الخارج أولى بالاعتبار إذ المراد بالقول الثناء باللسان[3] لإنعامه والعمل أن يخدمه بالجوارح والتعظيم بها والاعتقاد التصديق بصفات الكمال والمحبة لإنعامه والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق وإن كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فإنه فعل القلب مراداً به مقابل الانفعال قيل والمراد بالقول وأخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل من أنه فعل ينبىء عن تعظيم المنعم سواء كان عملاً أو لا فإن

= الأفعال وفي الاعتقاد وأيضاً عدم مخالفة الأعمال اشتراطه في كون الاعتقاد شكراً غير ظاهر إلا أن يقال معناه أنه إذا تكلمه يشترط فيه الموافقة للاعتقاد والأعمال وكذا إذا عمل يجب أن لا يخالف في جنانه احترازاً عن اعتقاد العدو اتصافه بالكمال والجمال.

(١) وإنما عدل عنه الخ وعدل عن الفعل إلى العمل إذ الفعل هو الذي يكون زمانه يسيراً ولم يتكرر بخلاف العمل فإنه الذي يوجد من الفاعل في زمان مديد بالاستمرار والتكرار كذا في شرح البخاري للقسطلاني عن الخوبي فالعمل انسب بمقام الشكر لدلالته على الاستمرار لكن هذا على تقدير تمامه محمول على أنه الأصل وإلا فقد يستعمل كلا منهما مقام الآخر.

(٢) وأما أبعاد فلان المقابلة لكونه فعلاً يدل على القصد الذي هو شرط في الشكر دون ينبىء فإن الإنباء عن الشيء لا يستلزم تحققه ولو سلم ذلك لا يدل على القصد الذي هو شرط إلا أن يقال مع ملاحظة كونه فعلاً يدل على القصد وإن لم يدل لفظ الإنباء تأمل.

قوله يدل أي أعضائي وجوارحي ولما كان اليد العاملة مختصة بالإنسان آلة لقدرته بها على عامة صنائعه ومنها أكثر منافعه عبر بها عن جميع الأعضاء ثم المراد بها الأعمال الصادرة منها مجازاً ففي اليد مجازان.

(٣) ولساني أي القول الصادر باللسان فهو مجاز أيضاً أخره مع أنه مقدم في التعريف لما سيجيء من أنه رأس الشكر لمحافظة الوزن والقول بأنه ذكر في الوسط لأن خير الأمور أوساطها لا يلائم تقديمه في التعريف قوله والضمير المحجبا أي الاعتقاد والضمير القلب ووصفه بالمحجبا للمبالغة مثل ليل الليل وسواد أسود وقيل لأنهم ملكوا ظاهره وباطنه ولا يخفى ما فيه.

المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدري وأما الاعتقاد فجعله شكراً على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدري أنه في مقابلة النعمة الحالة بالمصدر والواو بمعنى أو لما مر انتهى. وأنت تعلم أن الواو محمولة على معناها لما ذكرنا اهـ وما الإشكال بأن الاعتقاد أمر خفي فلا يرد على المص إذا قابله في نفس الأمر متحققة وهذا كاف في كونه شكراً فليكن هذا وجه آخر للعدول عن تعريفه المشهور والجواب عن الإشكال الوارد على التعريف المشهور بأن الاعتقاد يشعر في حد ذاته بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه ولا يضر فيه الجهل بالمنبىء على أنه يجوز أن يطلع على اعتقاد الشاكر بإخبار الغير أو بالإلهام أو بإخبار المعتقد بنفسه أو بفعله أو يكون المنبىء بلا واسطة عن تعظيم المنعم بالنظر إلى الغير على كل من التقادير هو الاعتقاد لا غير تكلف بل تعسف لا يلتفت إليه سيما في التعريف فما اختاره المص أولى وأحرى.

قوله: (قال) أي الشاعر **(إفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا)** قيل هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله ولا ما بعده وفي بعض الحواشي أنه لأعرابي أتى علياً رضي الله تعالى عنه سائلاً فأعطاه درهماً فلما استقله ولم يكن عنده غير درع له ناوله إياه. فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه انتهى فحينئذ الخطاب بالجمع للتعظيم أو للخطاب له ولأمثاله واستعمال الإفادة هنا للمشاكلة التقديرية كما هو الظاهر ويؤيده قول البعض أفاد من الفائدة وهي الزيادة تحصل للإنسان ومعناه أعطي يقال أفدته مالاً أعطيته وأفدت منه مالاً أخذته وكرهوا أن يقال أفاد الرجل مالاً إفادة واستفادة وبعض العرب يقوله كما في المصباح والمعنى أظهرت إنعاماتكم على ثلاثة وأخبرتكم للمكافأة فالإسناد إلى الأعضاء الثلاثة مجاز عقلي والظاهر أنه أراد به إنشاء المدح والشكر بهذا لا الإخبار عما تحقق فيما مضى والنعماء بفتح النون والمدح النعمة بمعنى الإنعام قال المص في سورة الأنعام البأساء والضراء هما صفتا تأنيث لا مذكر لهما انتهى. والظاهر أن النعماء كذلك وذكر المحقق التفتازاني المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على أن لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد معنوي على أن الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة فإنه جعلها بإزاء النعمة جزاء لها متفرعاً عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم أن المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على أن لفظ الشكر يطلق عليها فإنه غير مذكور ههنا توضيحه أن المصنف ادعى أن أعمال الموارد الثلاثة يطلق عليها الشكر لغة إذا جعل في مقابلة النعمة ثم استشهد عليه بوروده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على ثبوت القواعد كما استشهد فيما سبق على أن أصل الله لاه مصدر لاه يليه بقول الشاعر:

كحلفة من أبي رياح

يشهدها لاهه الكبار غاية الفرق أن الشكر غير مذكور هنا[1] ولذا قال قدس سره هذا استشهاد معنوي وقيل في توضيحه إن البيت يدل على مقدمة نجعلها صغرى لمقدمة كلية

---

(١) لو كان عدم ذكر الشكر باعثاً على عدم الاستشهاد لكان سبباً لعدم كونه تمثيلاً لجميع شعب الشكر.

معلومة لنا من الخارج فينتظم قياس منتج لما هو المطلوب من إطلاق لفظ الشكر على تلك الأفعال فكأنه قيل كل من هذه الأفعال يقع في مقابلة النعمة جزاء لها وكل ما يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليه الشكر فكل من هذه الأفعال يطلق عليه الشكر أما الصغرى فلما ذكر في البيت وأما الكبرى فلما بين في اللغة إذ المحققون من أئمة اللغة متفقون على أن الشكر ما كان في مقابلة النعمة فبمعونة ذلك كان الشكر مذكوراً في البيت فاندفع قول المحقق فإنه غير مذكور هنا ولا يخفى أن المدعي إطلاق الشكر على الأفعال الثلاثة وما جعله جزء الدليل إطلاق الشكر على كل ما هو جزاء النعمة والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل أظهر من أن يخفى ومثل هذا لا يعد من الدور[١] وإلا فيبطل الشكل الأول الذي هو العمدة في إثبات المطالب فإن كبراه تتضمن المدعي كما قرر في محله والقول والعجب أن هذا القائل يعني قدس سره قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده فما صدر عن غيره قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل مدفوع بما نقلناه عن المحققين من الأئمة اللغويين والكلام معهم فلا يضره من خالفهم وإن كثروا[٢] في أنفسهم لكن اتباع الجمهور هو المعتمد عند أرباب العقول ألا يرى أن أرباب التصنيف يصرحون بعموم مورده في بيان النسبة في المعقول والمنقول وقيل في بيانه والبيت استشهاد على عموم الشكر من حيث المورد لما في التفسير الكبير من أن الشكر اللغوي مورده اللسان فقط والفرق بين الحمد والشكر أن الشكر مختص بالأنعام الواصل إلى الشاكر بخلاف الحمد وتقريره إن الشاعر صاحب اللسان جعل في مقابلة النعمة الواصلة إليه كلا من الأمور الثلاثة بقرينة مقام التمدح إذ إفادة المجموع لا تقتضي إفادة كل واحد منها بخلاف العكس ومعلوم أنه ليس بحمد ولا مدح إذ هما مختصان باللسان فهو شكر إذ لا رابع انتهى قوله ومعلوم الخ غير مسلم وقوله إذ هما مختصان باللسان لا يفيده لأن اختصاص الحمد باللسان لا ينافي جمعه مع الأمرين بطريق الشرط الخارج بل يجب جمعه على ما بيناه سابقاً وإنما المنافي جمعه معهما بطريق الجزئية ولا يلزم ذلك من الجمعية فالتعويل على ما ذكره قدس سره مع أن فيه نظر أبعد فليتأمل[٣].

---

(١) ويؤيده قول البعض الدعوى يتوقف إثباتها على الاستشهاد وجعلها جزءاً لإثباته لا يستلزم الدور نعم جعلها جزءاً لنفس الاستشهاد أي ذكرها فيه لا في إثباته يستلزم الدور والفرق واضح على أنه لم يجعل الدعوى جزءاً لإثبات الاستشهاد أيضاً إذ إثباته بأن البيت ذكر لإثبات اطلاق الشكر على الأفعال المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهاداً أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأن كلا من الثلاثة جزاء للنعمة وكل ما هو جزاء للنعمة فهو شكر فالدعوى مقدمة لدليل صغرى اثبات الاستشهاد وأما العلاوة فمندفعة كيف وكون الشكر اعتباره في مقابلة النعمة أظهر من أن ينكر ولو سلم فغاية ما يلزم العلامة إيراد النقل وقول الطيبي مع ورود هذا المعنى في اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله وتوهم كثير كيف يصير منشأ للتعجب مع تصريحه بأنه مردود عنده بل يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبي أيضاً.

(٢) كصاحب التيسير والمرزوقي في شرح الحماسة والطيبي وصاحب مجمل اللغة.

(٣) لأنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حمداً لغوياً وذكر الموردين الآخرين لكونهما شرطاً لكون الثناء باللسان حمداً لا لكونهما موردين على حيالهما للشكر اللغوي فقوله وكل ما يقع جزاء في مقابلة النعمة يطلق عليه الشكر إن أراد به أنه يطلق عليه الشكر لا غير فهو ممنوع والمستند ظاهر وإلا فهو مسلم لكن لا يفيده والحق أن البيت يحتمل الاستشهاد والتمثيل فلكل وجهة ومثل هذا مقام خطابي يكتفي فيه بالظن.

قوله: (فهو) أي الشكر اللغوي **(أعم من الحمد والمدح من وجه)** بحسب الصدق لأن مورده يعم الثلاثة على ما اختاره المص وهو المشهور عند الجمهور بخلاف ما إذا خص باللسان أيضاً كما ذهب إليه البعض واختاره الإمام الفخر وإما الحمد والمدح فموردهما اللسان فقط اتفاقاً وأخص منهما من وجه لأن متعلقه يختص بالإنعام اتفاقاً بخلافهما وهذا مقتضى تعريفهما فلذا رتب عليهما بالفاء أي إذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر هذا فهو أعم الخ لا على تعريف الشكر فقط ولهذا تحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الإحسان وتفارق الحمد في الوصف بالشجاعة وتفارق الشكر في الاعتقاد بالجنان[١] في مقابلة الإنعام وأما النسبة على ما اختاره البعض **(ف)** هو **(أخص)** مطلقاً من الحمد لتصادقهما في الثناء باللسان في مقابلة الإكرام وتفارق الحمد في الوصف بالجميل على علم زيد وشجاعته وهذا أي بيان النسبة على الوجه المذكور صريح في أن الإطلاق على كل واحد من الثلاثة لا على المجموع فلا حاجة إلى العناية التي ارتكبها قدس سره من أن الشكر يطلق على اللسان اتفاقاً وإنما الاشتباه في إطلاقه على فعل القلب والجوارح حتى توهم كثير من الناس أن الشكر في اللغة باللسان وحده ولما جمعه الشاعر مع الأخيرين وجعلها ثلاثة علم أن كل واحد منها شكر على حدة فإن الواو بمعنى أو في قولهم الحيوان إنسان وفرس لا في قولهم السكنجبين خل وعسل انتهى فإنه مع ما فيه من النظر كما عرفت آنفاً مستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور **(من أخر)**.

قوله: (ولما كان الحمد) إشارة إلى وجه اختيار الحمد على الشكر مع أنه أعم مورداً وأحسن موقعاً فبين اختياره فقال ولما كان الحمد الخ فحينئذ السؤال المقدر يكون استفساراً وإلى ما ذكرنا أشير إليه في الكشاف كما يظهر لمن له فكر صائب ونظر ثاقب وأكثر المحشين ذهبوا إلى أنه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينهما بالعموم من وجه لأن النبي عليه السلام جعل الحمد رأس الشكر فيكون جزءاً فيكون الحمد أعم مطلقاً منه أو مساوياً له كما هو شأن الجزء وقال أيضاً عليه السلام ما شكر الله عبد لم يحمده وهو أيضاً يقتضي عمومه أو مساواته لأن الأعم من وجه لا يكون جزءاً من الأخص من وجه ولا يلزم من انتفائه انتفاؤه فأجاب بقوله ولما كان الحمد الخ وهذا ضعيف لأن جعل الحمد رأس الشكر لا يشعر بالجزئية فضلاً عن الاقتضاء فإن مثل هذا يراد به العمدة والكمال فيه كقوله عليه السلام: «حب الدنيا رأس كل خطيئة» أي منشأوه ومنبعه والرأس في مثل هذا لا يراد به الجزء المخصوص ولا ما هو في منزلته كما هو الشائع في الاستعمال وأيضاً قوله عليه السلام: «ما شكر الله» الخ نفي الكمال وهذا شائع فيه وأيضاً ولو أريد به نفي أصله لما كان للتخصيص وجه لأن سائر الأركان كذلك فمنشأ الاعتراض في غاية الوهن ومن استيلاء الوهم والعلامة الزمخشري جعل كون الحمد إحدى شعب الشكر منشأ لقوله عليه السلام: «الحمد رأس الشكر» فكيف يكون هذا القول الشريف منشأ للوهم السخيف.

---

(١) وهذه العبارة أولى من اللسان بالجنان كما وقع في المطول يعرفه ذوو العرفان.

قوله: (من شعب الشكر) أي من إفراد الشكر وجزئياته عبر بها مع أنها ملائمة للأركان تنبيهاً على اشتراط كل منها بالآخر كما مر مراراً فالشعب استعارة للأفراد بعد اعتبارها كالأجزاء وهي جمع شعبة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الأضداد وأصل الشعبة الخشبة[١] المتشعبة قيل قال قدس سره هو إحدى شعب الشكر باعتبار المورد وإن كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلق وعبر عن الأقسام بها لتشعبها من مقسمها فإذا لم يعترف العبد بإنعام المولى ولم يثن عليه بما دل عليه على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً وإن اعتقد وعمل لم يعد شاكراً لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها كما أن كفرانها إخفاؤها وسترها والاعتقاد أمر خفي في نفسه وعمل الجوارح وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما يقصد به إذا لم يعين له بخلاف النطق فإنه ظاهر في نفسه ومعين لما أريد به وضعاً فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا خفاء فيه ويجلي عن كل مشتبه فلا احتمال له وكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشملها على حقيقته إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم انتهى وهذا البيان منه قدس سره على مذاق صاحب الكشاف وإلا فهو مخالف صريحاً لما حققه في حاشية المطالع من أن الأعمال أدل على الشكر[٢] وفي كلامه إشارة إلى أن الشكر بمنزلة

قوله: ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة الخ كون الحمد من شعب الشكر إنما هو باعتبار المورد وإن كان هو أعم منه باعتبار المتعلق فيكون الشكر باعتبار المتعلق إحدى شعبتي الحمد وعبر عن الأقسام بالشعب لأنها متشعبة عن المقسم هكذا قيل لكن أخذ معنى الجزء من لفظ الشعب أظهر من أخذ معنى الجزئي ولفظ أشيع أفعل من المزيد فهو من النوادر والمعنى أشد إشاعة وإظهاراً للنعمة وإنما كان الحمد أشيع للنعمة لأن الألفاظ أظهر دلالة على المعاني لأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني فإذا ذكرت أفادت معانيها الموضوعة التي هي لها قطعاً من غير احتمال معنى آخر غير معناها بخلاف الاعتقاد لخفائه واحتجابه وبخلاف أفعال الجوارح لأن الأفعال إذا وجدت لا يتعين منها المقصود بلا احتمال أمر آخر لأنها ما وضعت بإزاء المعاني ولهذا يحتمل خلاف ما قصد بها فإنك إذا قمت تعظيماً لأحد احتمل قيامك أمراً آخر غير التعظيم له لأن القيام لم يعين للتعظيم وأما النطق فهو يفصح عن كل خفي وجلي وكل مشتبه فليس فيه احتمال بل هو ظاهر في نفسه ومظهر لما أريد به معيناً ولذلك كان الحمد رأس الشكر فكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها وأصل لها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشهرها وأشملها على حقيقة الشكر وإظهار النعمة حتى إذا فقد الحمد كان ما سواه بمنزلة العدم قال صاحب الكشف تحقيق قوله عليه السلام: «الحمد رأس الشكر» إن الحمد باللسان رأس الشكر لكن إنما يعتد به إذا واطأ القلب وإلا فهو كذب واستهزاء فلاشتماله على عمل القلب واللسان يكون أفضل من عمل القلب وحده.

---

(١) فيه استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر في الذهن بالشجرة العالية في العلو والارتفاع وكثرة الانتفاع مكنية وأثبت له ما هو رديفها أعني الشعب استعارة تخييلية أو شبه إفراد الشكر بالشعب في تشعبهما من أصل واحد وكونهما سببا زينة وقوامهما بهما فهي استعارة مصرحة.

(٢) إذ الأفعال تدل على المراد دلالة قطعية والقول دلالة وضعية ويجوز تخلف المدلول عن الدال دلالة =

الجسد والحمد بمنزلة رأسه كما أوضحه لكن بعد كونه بمنزلة الكل والحمد بمنزلة الجزء فحينئذ يكون استعارة مكنية وتخييلية شبه الشكر في النفس بالجسد في القوام بأشياء كثيرة فهذا التشبيه استعارة بالكناية وإثبات الرأس له الذي هو من لوازم المشبه به تخييلية هذا مقتضى كلامه ولا يخفى أن فيه تكلفاً فإن هذا يناسب كون الشكر كلا والحمد جزءاً حقيقة وهذا بناء على الادعاء كما أشرنا فالأولى أن يجعل الرأس مستعاراً لما هو عمدة وأصل للشيء استعارة مصرحة كما أشار إليه المصنف بقوله والعمدة فيه عطف عليه عطف تفسير.

قوله: (أشيع للنعمة) أي أكثر إشاعة وإظهاراً من سائر شعبه وهو أفعل التفضيل من الأفعال وهو مذهب سيبويه ومختار الكوفيين وعليه الرضي لكثرة استعماله مثل أبلغ من المبالغة والجمهور على أنه نادر موقوف على السماع وقيل معناه أكثر شيوعاً وتناولاً إذ ما نعمة إلا ويمكن التعبير عنها والتحميد بإزائها بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظر لأنه غير مسلم في نفسه إذ الاعتقاد أكثر تناولاً منه مع أنه لا يلائم قوله لخفاء الاعتقاد الخ فالأول هو المناسب للمقام وكفى بسيبويه قدوة لنا قوله أشيع خبر بعد خبر أو الأول حال أو صفة والثاني خبر **(وأدل)**.

قوله: (على مكانها) أي وجودها[1] مصدر ميمي من الكون بمعنى الوجود قوله للنعمة أي التعظيم الناشيء من النعمة وإنما اختاره تنبيهاً على أن الحمد أي الثناء باللسان يلزم أن يكون في مقابلة النعمة إذا اعتبر فرداً من الشكر وإن لم يلزم أن يكون في مقابلتها إذا أخذ حمداً لغوياً.

قوله: (لخفاء الاعتقاد) فكونه فعلاً يشعر عن تعظيم المنعم قد مر توضيحه لكن هذا بالنسبة إلى المخلوق وأما بالنسبة إلى الخالق فهو غير تام والحمد والشكر لا يكونان إلا للخالق حقيقة فحينئذ يكون الشكر بالقلب أساس سائر الشكر وموقوفاً عليه لصحة ما سواه كما قرر في موضعه فالأولى أن يقال[2] إن الحمد أي الثناء باللسان لدلالته على الاعتقاد بالجنان جعل رأس الشكر إذ به يظهر اعتقاده الذي هو العمدة في التعبد وبه يحصل سعادة الدارين والنجاة من عقوبة الكونين ولذا قال عليه السلام: «الحمد رأس الشكر». لدلالته على أساس الشكر إذ من اعتقد ولم يقر مع تمكنه من الإقرار فاعتقاده هدر عند بعض الأئمة ولم ينفعه في الآخرة وإن ذهب المحققون إلى اعتباره في بعثه عند ربه مع شرط فيه سيجيء توضيحه بعونه تعالى في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] الآية

= وضعية دون الدلالة العقلية مع أن في اللفظ احتمال الاستهزاء ولذا قيد بالتعظيم والاحتمال مشترك بينهما مع قوة الدلالة في الأعمال وما ارتكبوه في الجواب لا يخلو عن كدر.

(١) قيل ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية المجلس العالي كناية عمن هو فيه أو لفظ مكان مقحم لورودها كذلك في كلام العرب ثم قال وأما كونه مصدراً ميمياً بمعنى الكون والثبوت فبعيد انتهى لم يبين وجه بعده كما هو عادته من ادعاء شيء وعدم اتيان شيء معتد به واستعماله في كلامهم بهذا المعنى بحيث يعد انكاره مكابرة ولا لمكان الالتباس قال ما قال.

(٢) كلام على المصنف.

ولا ينفعه في دينا ومن هذا قال عليه السلام: «ما شكر الله من لم يحمده» إما في الدنيا فظاهر وأما في الآخرة فعند بعض الأئمة وهذا المعنى مما خطر بالبال الفقير والعلم عند الله الملك الخبير.

قوله: (وما في آداب الجوارح من الاحتمال) جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه السلام «الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده» الآداب بالهمزة والدال المهملة وآخره موحدة كالأتعاب لفظاً ومعنى والجوارح أعضاء الإنسان لأنه بها يكسب الأعمال من جرح بمعنى كسب قال الله تعالى: ﴿ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ [الأنعام: ٦٠] الآية قيل هذا الحديث رواه[١] عبد الرزاق من طريق الديلمي عن قتادة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وإنكار الطيبي له وقوله لم يوجد في الأصول لا يلتفت إليه[٢].

قوله: (والذم نقيض الحمد) والمراد الذم بمعنى الوصف بالقبح وعيوب على وجه التحقير نقيضه أي مساوٍ لنقيضه الذي هو لأحمد إذ وضع مساوي النقيض أو الأخص منه بوضع النقيض كثير شائع وقد قرر في موضعه أن للتصورات نقيضاً بمعنى التخالف لا بمعنى التمانع فهما متخالفان وإنما قال نقيضه مع أن الظاهر أنه ضده لكون كل منهما وجودياً إذ التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب وفي غيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر كما في المواقف وللإشارة إلى ذلك قال والذم نقيض الحمد ولم يقل ضده فأما المدح بمعنى عد المآثر فهو نقيض الهجو والفرق بين المدح بالمعنى الأول وبينه بالمعنى الثاني وأيضاً الفرق بين الذم والهجو يحتاج إلى التأمل.

قوله: (والكفران) الذي هو عبارة عن جحود النعمة وسترها **(نقيض الشكر)** بالمعنى الذي أوضحناه والكفران إنما يتحقق بالسلب الكلي كما أن الشكر يتحقق بالإيجاب الجزئي فإنه إذا تحقق بإحدى الموارد الثلاثة لم يتحقق الكفران قال الله تعالى: ﴿لئن شكرتم

قوله: وما في آداب الجوارح أي في إبقائها.

قوله: والذم نقيض الحمد هذا مبني على أن يكون الحمد والمدح مترادفين وأما إذا كان الحمد أخص من المدح فلا لأن نقيض الحمد هو اللاحمد واللاحمد لا يلزم أن يكون ذماً لجواز أن يكون مدحاً بفعل غير اختياري ويمكن أن يراد بالنقيض المقابل فإن الذم مقابل الحمد من حيث إن الحمد وصف بالمناقب والخصال الحميدة والذم وصف بما يقابلها بعد أن كان كلاهما باللسان فعلى هذا يكون الذم نقيضاً للحمد سواء كان الحمد أخص من المدح أو كانا مترادفين.

قوله: والكفران نقيض الشكر أي مقابله لأن معنى الكفران الستر أي ستر للنعمة وفعل ينبىء عما يضاد تعظيم منعمها وذلك يكون بالقول والاعتقاد أو الجوارح كالشكر بعد أن كانا في مقابلة النعمة.

---

(١) لعل العبارة مقلوبة صوابها ما رواه الديلمي من طريق عبد الرزاق انتهى. (لراقمه).

(٢) قال مولانا خسرو وهذا الحديث رواه بإسناده الإمام البغوي في آخر سورة بني إسرائيل.

لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾ [إبراهيم: ٧] فعلم أن الكفران مقابل الشكران ثم إن الحمد كون نقيضه الذم بناء على الترادف كما اختاره الزمخشري وأما إذا جعل الحمد أخص من المدح كما اختاره المصنف ففيه إشكال لأنه نقيض المدح ونقيض العام إنما يكون نقيض الخاص إذا أريد الصدق بين نقيض أحدهما على جميع ما يصدق عليه نقيض[1] الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون أحد المفهومين عين نقيض المفهوم الآخر وهو ليس بمتحقق هنا إذ اللاحيوان الذي هو نقيض الأعم ليس عين اللاإنسان الذي هو نقيض الأخص كيف وهما مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الآخر نعم يصدق مفهوم اللاإنسان على كل ما يصدق عليه اللاحيوان لأن نقيض الأخص أعم مطلقاً من نقيض الأعم كيف ولو استلزم صدق أحد المفهومين على كل ما يصدق عليه الآخر اتحادهما لاتحد الحيوان مع الإنسان لأن كل إنسان حيوان ثم التعرض لبيان النقيض إذ الأشياء تنكشف بأضدادها فهو في الحقيقة توضيح للحمد.

قوله: (ورفعه بالابتداء) تعرض لذلك مع ظهوره وشهرة أمره لدفع ما يتوهم من أن المجرور معمول المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفاً لغواً[2] والخبر محذوفاً أو للتمهيد لبيان أصله **(وخبره لله)** إذ لو تعلق بالحمد مثل قولنا وجب الحمد لله لكان الخبر محذوفاً واختل المراد إذ المق أن الحمد مستحق أو مخصوص له تعالى لا إن حمد الله ثابت إذ الغرض[3] إنشاء الحمد بإخبار ثبوت جنس الحمد أو كل حمد له تعالى ولا يحصل إلا بأن الحمد ثابت له تعالى ولا يحصل بأن حمد الله ثابت وفي قوله وخبره لله تنبيه على أن المسند مجموع الجار والمجرور مسامحة[4] وأن القصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن جنس الحمد أو كل حمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز إلى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصراً غير حقيقي إذ قصر الموصوف على الصفة لا يكاد أن يوجد قصراً حقيقياً فإن من صفاته كونه عرضاً ومصدراً وملفوظاً إلى غير ذلك ومن قال إن القصر حقيقي أراد به قصر الصفة على الموصوف كما ذهب إليه البعض أي قصر

---

(١) اعترض بأنه على تقدير عدم الترادف بين المدح والحمد يكون كل منهما نقيضاً وضداً للذم إذ التضاد من الطرفين وقد تقرر عندهم أن ضد الواحد لا يكون إلا واحداً فالأولى أن المراد من النقيض المنافي ومناف العام مناف للخاص أو يقال إن قول المصنف وهما أخوان إلى هنا داخل تحت مقول قيل وحكاية لكلام الكشاف وهو مبني على الترادف فلا يرد عليه شيء مما ذكر وهذا الأخير ضعيف لأن كلام الكشاف مغاير لكلام المصنف وأنت خبير بأن السواد ضد للبياض والحمرة والصفرة والخضرة وبالعكس فلا يعرف وجه ما قاله من أن ضد الواحد لا يكون إلا واحداً.

(٢) فيكون ظرفاً لغواً كما ذهب إليه البعض وذهب بعض إلى أن الحمد مرفوع بالجار والمجرور فاعلاً بناء على عمل الظرف وإن لم يعتمد وإن الفاعل مقدم والتقدير لله الحمد وكون ذلك مما توهم بعض صرح به منلاخسرو.

(٣) إشارة إلى أن قول القائل الحمد لله ليس بحمد إذ إخباراً أن الحمد ثابت له تعالى ليس بحمد بل خبر استعمل لإنشاء الحمد وهذا مراد من قال إن الجملة خبر لفظاً وإنشاء معنى.

(٤) مسامحة قد مر الكلام فيه في بحث باء البسملة.

الحمد عليه تعالى فإنه حقيقي مع أن فيه مناقشة لبعض المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة كما هو الصواب وتمام البحث في شرح التلخيص في أواخر بحث المسند.

قوله: (وأصله النصب) لأن الشائع في نسبة المصدر إلى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعماله منصوباً بإضمار الفعل قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر بالألف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها عامة بني تميم وكثير من العرب وفي شرحه للسيرافي إذا دخل الألف واللام على المصدر حسن الابتداء كما في الحمد لله والويل لك فإذا نكر ضعف الابتداء به إلا أن يكون فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم والمراد بمعنى المنصوب هو إخبار فإذا نصب فمعناه أحمد الله حمداً فإذا رفع فكأنه قال أجري وشأني فيما أفعله الحمد لله انتهى. ملخصاً قال قدس سره إنما كان أصله النصب لأن المصادر أحداث متعلقة بمحالها فتقتضي أن تدل على نسبتها إليه والأصل في بيان النسب والتعلقات هو الأفعال فهذه مناسبة تقتضي أن تلاحظ مع المصادر أفعالها وتأيد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزامه وقد ينزلونها منزلة أفعالها لفظاً فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظاً ومعنى فلا يستعملونها معاً ويجعلون ذكر أفعالها كالشريعة المنسوخة في أنه خروج عن طريقة معهودة إلى طريقة مهجورة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة انتهى. وهذا كله بناء على ظاهر الحال ومقتضى اللغة وأما مقتضى الحال فقد يستدعي خلاف ذلك والنظر عند أرباب البلاغة إلى مقتضى الحال وعن هذا قال وإنما عدل عنه الخ. فمعنى قوله وأصله أي أصله في حدّ ذاته وبالنظر إلى كونه صفة قائمة بالغير النصب وأما بالنظر إلى مقتضى المقام فقد تكون الجملة الفعلية راجحة وقد تكون الجملة الاسمية مختارة بل واجبة ولذا نراهم أن بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتبار نكتة لا يخلو حسنها عنده والبعض الآخر رجح الجملة الاسمية لإرادة لطيفة مرجحة أو موجبة لذلك واختلاف العبارات باعتبار الاختلافات شائع ذائع في مقام الخطابيات لكن النكتة التي اقتضت كون الجملة اسمية أقوى النكات ولذلك اختيرت في النظم الجليل كما قرره المصنف بقوله ليدل الخ وتحية سيدنا إبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿سلام﴾ [الأنعام: ٥٤] بالجملة الاسمية عدت مبالغة من تحية الملائكة عليهم السلام بقولهم: ﴿سلاماً﴾ [هود: ٦٩] وبه ظهر علو مقامه ورفعة شأنه من مقامهم عليهم السلام نفعنا الله تعالى بشفاعتهم قوله

قوله: وأصله النصب وقد قرىء به أي أصله النصب بإضمار فعل تقديره نحمد الله الحمد ليوافق ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] قال الزجاج الحمد رفع بالابتداء وهو الاختيار لأن السنة تتبع القرآن ولا يلتفت إلى غير الرواية الصحيحة التي قرأ بها المشهورون بالضبط والثقة ويجوز الحمد لله يريد أحمد الله الحمد إلا أن الرفع أحسن وأبلغ في الثناء على الله تعالى وهذه القراءة ما ذكرها ابن جني قال صاحب الانتصاف يدل على ذلك أن سيبويه اختار في قول القائل فإذا له علم علم الفقهاء الرفع وفي قوله فإذا له صوت صوت حمار النصب لإشعار النصب بالتجدد المناسب للأصوات وإشعار الرفع بالثبوت الذي هو في العلم مدح.

(وقد قرىء به) أي قراءة شاذة منسوبة لهارون بن موسى العتكي ومراده التأييد بكون النصب أصلاً ولا يخفى ضعفه إذ لا يقاوم القراءة المتواترة فضلاً عن دلالته على أصالته.

قوله: (وإنما عدل عنه)[1] لأن أصله بناء على مقتضى اللغة حمدت أو أحمد الله حمداً حذف الفعل لدلالة المصدر عليه وأدخلت اللام عليه وعدل عن النصب **(إلى الرفع)** وقدم الحمد وجه العدول ما ذكره وأما بالنظر إلى العلة المقتضية فلا عدول.

قوله: (ليدل على عموم الحمد) أي بوسطة اللام جنساً كان أو استغراقاً ودلالة المجموع بالوضع النوعي وفيه إشارة إلى أن النصب لما دل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ امتنع قصد العموم لدلالته على النسبة إلى الفاعل المعين وينكشف منه أن النسبة إذا اعتبرت إلى فاعل ما لا يمتنع قصد العموم كيف وقد ذهب أئمة الشافعي إلى أن اضرب مختصر من أطلب منك ضرباً فلا عموم لكنه يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام الحمد قرينة واضحة على العموم وما نقل عن المص هنا كما كتبنا[2] في الهامش منظور فيه إذ قوله إذ يمتنع إنشاء الحمد لله الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع ضعيف إذ الحامد إنشاء الحمد بإخبار أن كل حمد من كل حامد أو جنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذي انشاء الحامد يقوم بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في إخباره أن كل حمد قائم بكل أحد مستحق له وهذا الخبر ليس بحمد بل هو محمود به ويحصل بذلك الإخبار الحمد والثناء وهذا ظاهر ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعترض بأن اللام إذا قارنت النصب أيضاً يحمل على العموم فأجيب بأن ذلك عموم حمد المتكلم وليس

قوله: وإنما عدل عنه إلى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته المراد العموم بالنسبة إلى الحامد لا العموم بالنسبة إلى افراد الحمد فإن ذلك إنما يستفاد من اللام الاستغراقية مع معونة المقام لا من الرفع ألا يرى إذا قلنا أحمد الله الحمد بالنصب وجعلنا اللام لاستغراق الجنس يفيد الشمول والإحاطة بالإفراد وإنما كان أصله النصب لأن المصادر أحداث متعلقة بمحالها التي هي صادرة عنها لأنها معان غير قائمة بأنفسها محتاجة في قيامها إلى المحل فكانت هذه المصادر تقتضي أن تدل على نسبتها إلى محالها اقتضاء ذاتياً والأصل في الدلالة على النسب والتعلقات هو الأفعال الاصطلاحية فهذه المناسبة تستدعي أن تلاحظ مع المصادر أفعالها الناصبة لها وقد تأيدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بأفعال مضمرة كقولهم شكراً وكفراً وعجباً وسقياً ورعياً ومنها سبحانك ومعاذ الله ولا يكاد تستعمل معها أفعالها الناصبة لها وقد كان استعمالها معها عند أهل اللغة كالشريعة المنسوخة في أنه خروج عن طريقة مسلوكة إلى طريقة متروكة.

---

(١) الأولى وإنما عدل عنه وادخل اللام إلا أن يقال الكلام في الحمد مع اللام.

(٢) قيل إن هذا على تقدير أن يكون اللام في المبتدأ للعموم وفيه نظر لأنه أريد به معناه الذي يفيده النصب من إنشاء الحمد من نفس الحامد واللام في النصب متعين للجنسية إذ يمتنع إنشاء الحمد الذي يقوم بغيره فكذا في حالة الرفع كذا نقل عن المص وفيه نظر يعرف بالتأمل.

بمقصود والمقصود العموم على الإطلاق وليس بلازم ولو قدر نحمده فلا عموم أيضاً لأنه إن سلم عمومه بالنسبة إلى العباد لا يتناول حمده تعالى وأما الاعتراض بأنه أيضاً لا يتناول محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف لأن المراد إنشاء لا إخبار كالجملة الاسمية فكما أنها محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها الحمد من الحامد بالثناء بأنا نحمد معاشر المخلوقات بأسرها فيراد به الاستمرار فيتناول الماضي أيضاً وبه يظهر ضعف ما قيل إن المفعول المطلق يدل على الحدث ولا يصدر عن الفاعل إلا حقيقة ذلك الحدث في ضمن فرد دون الافراد فيكون لامه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى. لأنا بينا أن هذا اللفظ ليس يحمد بل محمود به فيفيد الحمد بالنصب أن حقيقة الحمد من حيث تحققه في ضمن كل فرد فرد فيحصل بهذا الثناء حمد قائم بالحامد ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين الحمد وبين ما يحصل به الحمد بل دلالة لام الجنس على العموم في مثل هذا أقوى من لام الاستغراق.

قوله: (وثباته له دون تجدده وحدوثه) دون تجدده حال من ثباته أي متجاوزاً عن التجدد والحدوث قيد بذلك لأن الفعل يدل على الثابت المقارن بالتجدد والحدوث لما في مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال ليدل على الدوام والثبوت احتراز عنه لكان أخصر على أن الثبوت اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت إذا دام واستقر كما في المصباح وشموله للدوام التجددي غير ظاهر وصاحب الكشاف اكتفى بثبات المعنى وعطف عليه استقراره عطف تفسير لما عرفت مما نقل من المصباح قوله وحدوثه عطف تفسير للإشارة إلى أن التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيئاً فشيئاً فإن الفعل لا يفيده إلا من قرينة خارجية واستعماله في الأمور الثابتة كعلم الله قيل إنه مجازي ولا يخفى ضعفه قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية دلت على خيريتهم فيما مضى ولم تدل على انقطاع طرف كقوله تعالى: ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾ [النساء: ٢٣] الآية انتهى. وأما يعلم إن أريد به التعلق الحادث الذي يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشيء موجوداً فلا إشكال وإن أريد به إثبات المعلوم كناية فلا إشكال في تجدده أيضاً والجملة الاسمية لا تدل على الدوام والثبوت وضعاً وهو الذي أراد الشيخ عبد القاهر نفيها وتدل على ذلك عقلاً في مقام التمدح ونحوه على ما ذكره الرضي في الصفة المشبهة أنها لما تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل إذ الأصل في كل ثابت دوامه أي لم يظهر ما يقطعه وهذا هو مراد المصنف بقوله ليدل على ثباته الخ فلا منافاة بين نفي الشيء وإثبات غيره لكن يلزم اجتماع الدلالة العقلية والوضعية في لفظ واحد بإطلاق واحد والمصنف ممن يجوز عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القبيل محل نظر وأما الإشكال بأن الجملة الاسمية التي خبرها فعلية تفيد التجدد كالجملة الفعلية وكذا إذا كان خبرها ظرفاً إذ عند الأكثر مأولة بجملة فعلية فمدفوع بأن هذا إذا لم يوجد داع إلى قصد الدوام والثبات وأما إذا وجد ذلك فلا بل يقدر باسم الفاعل نظراً إلى الداعي قال المصنف في سورة هود في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] والأولى جعل الاستثناء في

القراءتين عن قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل﴾ [النساء: ٦٦] ولأبعد أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى. فغير الأفصح إذا مال إليه أكثر القراء بالقراءة المتواترة ميلاً إلى المعنى وتصحيحاً له فاختيار مذهب البعض لقصد الدوام والثبات جوازه وحسنه ليس بمستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية على الدوام بقرينة العدول إذ لا بدّ في العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت.

قوله: (وهو من المصادر التي تنصب بأفعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها) قيل لأن هذه المصادر إن لم يبين بعدها ما تعلقت به فاعل أو مفعول إما بحرف جر أو إضافة المصدر إليه فليست مما يجب حذف فعله بل يجوز نحو سقاك سقياً وإن بين فاعله أو مفعوله كذلك فيجب[1] نحو شكراً لك ولبيك وسبحانك هذا قول البعض من النحاة والبعض الآخر حمل الكلام على إطلاقه وقالوا مثل حمدت الله حمداً وعجبت عجباً ليس من كلام الفصحاء صرح به العارف الجامي وكلام المص يميل إلى هذا القول حيث أبقى الكلام على إطلاقه وكذا كلام الزمخشري على إطلاقه حيث قال إنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكراً وكفراً وعجباً وأما أشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة انتهى. فأطلق وبالغ في عدم الاستعمال معها وأشار إلى أن الاستعمال معها كالتمسك بالشريعة المنسوخة وقول الكشاف في معنى الإخبار أي لا الإنشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لأنه في معنى الإنشاء كذا في الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الإخبار فإن الإنشاء كما اعترف به صاحب الكشاف مما يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله أي لا الإنشاء قيل وذهب ابن مالك والشلوبين إلى أنه يجب في الإنشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق أي صاحب الكشاف في قوله في معنى الإخبار لا الإنشاء إلى آخره انتهى. وهذا غريب لأن المنفهم من كلام الكشاف عكس ذلك والملخص ما ذكرناه وأن كلام المص مطلق سواء كان إنشاء أو إخبار أو سواء كان مع اللام أو الإضافة أو لا وشرط بعضهم أن لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احترازاً عن قوله: ﴿ومكروا مكرهم﴾ [إبراهيم: ٤٦] ﴿وسعى لها سعيها﴾ [الإسراء: ١٩] انتهى. وكلام المص ساكت عنه أيضاً وكلام الرضي وهو[2] والضابط هنا ما ذكرناه من ذكر الفاعل أو المفعول بعد المصدر مضافاً إليه أو بحرف الجر لا لبيان النوع ناطق بذلك الشرط.

قوله: (والتعريف فيه للجنس) آخره لأنه مؤخر معنى وإن كان مقدماً لفظاً ذهب

---

(١) وبعضهم ذهب إلى أن وجوب الحذف في مثل حمداً فيما استعمل باللام والسر في وجوب حذف فعله إذا كان مستعملاً باللام كثرة استعماله بها دون غيرها والإضافة في مثل اللام وقيل حتى لا يلزم الاجتماع بين العوض والمعوض عنه لأن اللام عوض عن الفعل.

(٢) أي كلام الرضي.

المحققون إلى أن التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين فهو إشارة إلى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر متحقق في جميع معنى اللام وقولهم من حيث هو معين احتراز فإن النكرة يقصد بها التفات النفس إلى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وإن كان متعيناً في نفسه ومعلوماً للمخاطب لأن الكلام في العالم بالوضع وبين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح فإذا دخلت اللام على اسم الجنس فإما أن يشار بها إلى حصة معينة فرداً كان أو إفراداً مذكورة تحقيقاً أو تقديراً تسمى لام العهد الخارجي ونظيره العلم الشخصي وإما أن يشار بها إلى الجنس نفسه فإما أن يقصد الجنس من حيث هو كما في التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قولنا الرجل خير من المرأة ونظيره علم الجنس وإما أن يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق ونظيره كل مضاف إلى نكرة أو في ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهني ونظيره النكرة في الإثبات فإن قلت إذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع وإشارة إلى تعيين معنى اللفظ في جميع أقسام التعريف فلم لم يجعل العهد الخارجي راجعاً إلى الجنس كأخويه قلنا إن فيه مانعاً عن ذلك الجعل وهو كون معرفة حصة معينة من المسمى شرطاً فيه ولا يكفي فيه كون المسمى معلوماً مثل الاستغراق والعهد الذهني فإن المراد فيهما المسمى ومعرفته كافية فيهما لا يحتاج إلى معرفة أخرى فالفرق ظاهر ومثل هذا جعله تحكماً من سوء الفهم أو من استيلاء الوهم نعم يحتاج في الاستغراق أو العهد الذهني إلى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققاً في ضمن جميع الافراد أو في بعض الافراد والفرق بين الاحتياج إلى معرفة أخرى غير معرفة الجنس والمسمى كما في العهد الخارجي وبين الاحتياج إلى قرينة معرفة تحقق المسمى المعلوم في ضمن جميع الافراد أو بعضها جلي على كل غبي فضلاً عن ذكي ومن لم يفهم ذلك الفرق فليتهم وجدانه ألا يرى أنهم قالوا إن في العهد الخارجي وضعاً آخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجي موضعاً بإزاء كل فرد معهود بوضع عام بخلاف الاستغراق والعهد الذهني فإن المراد كما مرّ فيهما المسمى المعلوم لا الافراد كلا أو بعضاً لكن يقع في الخارج على الافراد كلا أو بعضاً بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح لا سترة فيه وصرح به النحرير في المطول في بحث الاستعارة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه وأمعن نظره وأما إذا أريد باللام الماهية بشرط لا شيء كما في مثل الإنسان نوع أو إذا قصد بها الماهية في ضمن الفرد كما في القضية المهملة سواء كان في ضمن جميع الفرد أو البعض بلا قرينة على أحدهما فالأول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يعدوها منها ولم يلتفتوا إليها لقلة استعمالها لا سيما بالنظر إلى الأحكام وكذا الثاني من فروعه أيضاً لكنهم لم يتعرضوا لأنه في الحقيقة إما متحقق في ضمن الجميع فيكون استغراقاً أو في ضمن البعض فيكون العهد الذهني أو هو داخل في العهد الذهني أي تحققه في ضمن بعض

الافراد متيقن على التقديرين لأنه متيقن نظيره رفع الإيجاب الكلي فإنه للسلب الجزئي لتيقنه فلا يكون قسمان آخران ومن فروع لام الجنس ادعاء العينية نحو البطل المحامي وادعاء الاشتهار بمدلول المعرف ووالدك العبد.

قوله: (معناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد أن الحمد ما هو) أي معنى تعريف جنس الإشارة الخ أي الإشارة إلى الماهية من حيث هي هي أي لا بشرط شيء أعم من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومية والحضور في الذهن وتمييزها من سائر الماهيات هناك بخلاف المنكر لما مرّ من أنه وإن دل على ماهية حاضرة في الذهن بالنسبة إلى العالم بالوضع لكن لا إشارة فيه إلى حضور فيه ومنشأوه الوضع شخصياً كان أو نوعياً فلا تغفل فإن الواضع وضع النكرة بإزاء الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلوميته وأما المعرف بلام التعريف فوضعه بإزاء الماهية[1] والمفهوم من حيث معلوميته ومعهوديته فيكون الإشارة على وفق الوضع فالذهن لا يلتفت من سماع النكرة إلا إلى ذاته لا إلى تعينه وأما المحلى باللام فالذهن لا يلتفت إلا مع تعينه وعن هذا ظهر الفرق بين النكرة والضمير الراجع إليها وبين ما الموصولة والموصوفة فمراده بكل أحد كل أحد عالم بالوضع إذ لا ترجيح للبعض فيحسن إرادة الجميع على سبيل المناوبة كالخطاب العام باعلم مثلاً والمراد بالموصول جنس الحمد والإشارة إليه تعريفه ويؤيده كون أن الحمد ما هو بيان ما في قوله ما يعرفه والمعنى الإشارة إلى ما يعرفه من حيث إنه كذلك فيرجع إلى الإشارة إلى معلومية مفهوم الحمد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورجحه بناء على أن المتبادر الشائع في

قوله: ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو فيه إشارة إلى أن تعريف الحقيقة راجع إلى تعريف العهد الذهني كما عليه المحققون اعلم إن المشهور عند الجمهور أن لام التعريف ثلاثة أقسام لأن لكل شيء ماهية وهي مغايرة للعموم والخصوص فاللام إما أن تدل على الماهية من حيث هي هي فهو تعريف الجنس نحو الرجل خير من المرأة أو على الماهية المخصوصة فإما أن تكون تلك الماهية مذكورة فيما سبق في اللفظ تحقيقاً أو تقديراً فهو العهد الذهني أو على الماهية العامة فهو تعريف الاستغراق وأما عند صاحب الكشاف فهو قسمان لأن لام التعريف هي اللام التي تدل على حضور شيء في ذهن السامع فإما أن يكون ذلك الشيء جزئياً أو كلياً فإن كان جزئياً فاللام لتعريف العهد خارجياً إن سبق له ذكر لفظاً أو تقديراً أو ذهنياً إن لم يسبق وإن كان كلياً فهو لتعريف الجنس ثم إنه محتمل للعلة والكثرة فهو في جانب الكثرة ذاهب إلى غير النهاية في المفرد والجمع وإما في جانب العلة فينتهي إلى الواحد في المفرد إلى الثلاثة في الجمع وإرادة الاستغراق وعدمه بحسب القرينة وذلك لأن اللام لا يعرف إلا ما دخلت عليه وما دخلت عليه هو الماهية لا إفرادها والاستغراق إنما هو باعتبار الافراد فهو ليس بمدلول اللام أصلاً وهذا إنما هو المنقول عن صاحب الكشاف في الحواشي من أن اللام لا تفيد شيئاً سوى التعريف والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المسماة بالحقيقة فإذن لا يكون ثمة استغراق أي استغراق مستفاد من اللام.

---

(١) أي وضعا نوعياً.

الاستعمال لا سيما في المصادر الجنس أو بناء على أن اللام لا يفيد إلا التعريف[١] في مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجي والاسم لا يدل إلا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فإذن ترجح الحمل على الإشارة إلى الماهية المذكورة وتعيينها ولذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لأن مؤدى الاستغراق حاصل في الجنس لأن اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهاني فإن فرداً من أفراد الحمد إذا لم يختص به تعالى فالجنس متحقق في ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس لكن المصنف بعد الإشارة إلى رجحانه لما ذكرنا جوز الاستغراق فقال أو للاستغراق وفي نسخة وقيل للاستغراق تنبيهاً على ضعفه.

قوله: (أو للاستغراق) أي اللام لتعريف الجنس لكن لا من حيث هي هي بل من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهي أن ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحاً في مقام تخصيص الحمد به تعالى أدخل في التعظيم وأقوى في التفخيم فحينئذٍ لم يكن اللفظ مستعملاً في المطلقة بل في المخلوطة فيكون مجازاً كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره من المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم إذ مدلول لام التعريف ومعناه الحقيقي هو المسمى والمفهوم ولا قرينة صارفة عنه إلى الاستغراق الذي هو المعنى المجازي لا لأن الاستغراق ينافي مذهبه لأنهم وإن كانوا قائلين بأن العبد خالق لأفعاله لكنهم يعترفون بأن الإقدار والتمكين منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب الكشاف في سورة التغابن وتمام البحث في أوائل المطول وحواشيه له قدس سره ولكون الاستغراق مجازاً متعارفاً في المقامات الخطابية جوز المصنف مخالفاً للكشاف مع الإشارة إلى ضعفه لما ذكرنا ولضعفه وجه آخر وهو أن اللام الموضوعة لتعريف الحقيقة يلزم أن تكون موضوعة لغير التعريف وذلك لأن الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجال ولا رجل ولا رجال وأيضاً يلزم من الجمع بين لام الحقيقة ولفظ المفرد الجمع بين المتنافيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول إن اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وإن لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعاً للماهية من حيث هي هي وأجيب عن الأخير بأن اللام إنما تدخل عليه مجرداً عن معنى الوحدة أو يراد به كل فرد فرد لا مجموع الافراد كما في شرح المفتاح له قدس سره وجواب الأول أن الاسم موضوع للماهية بلا شرط شيء وهي تتحقق في ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس إلا الماهية لا بشرط شيء واستغراق الافراد إنما فهم من القرينة ومن معونة المقام لا سيما في المقام الخطابي والماهية المأخوذة بلا شرط شيء معهودة أشير إلى حضورها وتعيينها في الذهن باللام ولا

---

(١) قيل نقل عن المص في حواشيه أن اللام لا تفيد سوى التعريف والإشارة إلى حضوره والاسم لا يدل إلا على مسماه انتهى.

يضره وجود الاستغراق في مثل كل رجل إذ الماهية المأخوذة فيه لا يعتبر عهديتها وحضورها في الذهن وإن كانت معهودة في نفس الأمر وبهذا ينكشف الجواب عن كونه مجازاً كما اختاره صاحب الكشاف ورضي به منلاخسرو وجه الانكشاف أن اللفظ ح مستعمل في معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شيء والافراد مستفادة من القرينة وقد سبق أن الفرق بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح.

قوله: (إذ الحمد[١] في الحقيقة كله له) ومعنى الحقيقة هنا وفي أمثاله نفس الأمر لا

قوله: إذ الحمد في الحقيقة كله له وإنما لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة إفادته للاستغراق لأن إفادة لام التعريف لمعنى الجنس بالوضع لا يحتاج في إفادتها له إلى التعليل بخلاف إفادتها للاستغراق فإنها لا بالوضع بل بقرينة خارجة عن الوضع فلا بد في إفادتها للاستغراق من دلالة الحال أو المقال فعلل إفادتها ههنا للاستغراق بدلالة الحال قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قال صاحب اللباب إن اللام لا يفيد شيئاً سوى التعريف والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المعبرعنها بالجنسية فإذن لا يكون ثمة استغراق وقال الطيبي رحمه الله ما أدري كيف ذهل هذا الفاضل عن كلام صاحب المفتاح من أن الحقيقة من حيث هي هي صالحة للتوحد والتكثر لاجتماعها مع كل واحد منهما فإذا اجتمعت في المفرد والجمع في المقام الخطابي حملت على الاستغراق والحق إن الحمل على الجنس أو على الاستغراق إنما يظهر بحسب المقام ثم إن هذا المقام آت من الاستغراق لأن اختصاص حقيقة الحمدية به تعالى أبلغ من اختصاص افرادها جمعاً وفرادى لاستلزام الأول الثاني وسلوك طريقة البرهان أفضى لحق البلاغة وأيضاً أصل الكلام نحمد الله حمداً فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض الحمد لأكله وفي اختصاص الجنس إشعار بأن حمد كل حامد لكل محمود حمد لله على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفة الكمالية المفاضة عليه من الفياض الحق جل وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل وهذا وإن لم يكن مذهب صاحب الكشاف لأنه يجعل العبد مستقلاً موجداً لفعله الاختياري جميلاً كان أو قبيحاً لكن لا يمنع أن الأقدار والتمكين من الله تعالى فمن ذلك الوجه يمكنه أن يعمم الحمد ويحمله على الاستغراق في بعض المقامات المقتضية له وقد صرح بهذا المعنى في أول التغابن فقال قدم الطرفين ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله ثم قال وأما حمد غيره فاعتداد بأن نعمة الله جرت على يده وبما ذكرنا سقط اعتراض صاحب الفرائد بأنه قال أراد بقوله وهم منهم إن ليس بعض الحمد لله بناء على مذهبه وليس كذلك فإنه لا حمد إلا لله تم كلامه ووجه آخر على أصله رحمه الله هو أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص به تعالى بل الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك الكتاب وحاتم الجواد لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة كأنه كل الحقيقة لا لأنها للاستغراق في المقام الخطابي.

---

(١) إذ الحمد في الحقيقة الخ تعليل للاستغراق والجنس فإن مؤدي الجنس مؤدي الاستغراق وكونه أصلاً لا ينافي ذلك إذ التعليل لبيان صحة مؤداه لا لبيان صحة حمله على الجنس فإنه أصل مستغن عن البيان.

مقابل المجاز إذ الحمد وإن كان بحسب الظاهر منسوباً إلى غيره تعالى كسباً لكنه في الحقيقة له تعالى لأنه خالق الأشياء كلها فالحمد على الكاسب راجع إلى خالقه إذ الخلق غالب على الكسب إذ الإيجاد وإعطاء الوجود يصح انفراد القادر به دون الكسب فإنه لا يصح انفراد القادر به فلا يعبأ به بالنسبة إلى الخلق فلا إشكال بأن من صلى وصام وقام يحمد عليه بالفعل الجميل الاختياري فيكون حمداً فلا يصح اختصاص الحمد به تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار أو بلام الاستغراق كما هو الملتفت إليه مرجوحاً وجه الاندفاع ظاهر مما قررناه واستفادة اختصاص جميع المحامد به تعالى من لام الاستغراق ظاهرة وأما من لام الجنس فلأن المبتدأ إذا كان محلى باللام يفيد قصره على الخبر فيفيد أن جنس الحمد مقصور على الاتصاف بكونه له تعالى فيكون القصر إضافياً لما بيناه سابقاً لكن لما كان هذا الاختصاص مستلزماً لاختصاص الحمد به تعالى ذهبوا إلى أن اختصاص الحمد به تعالى حقيقي وإنه من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بأنه من قبيل قصر المتعلق على المتعلق إما راجع إلى قصر الصفة على الموصوف أو إلى عكسه إذ القصر لا يخلو عن هذين القسمين كما بين في فن المعاني فالمراد بالحمد إما مبني للفاعل أو مبني للمفعول أو الحاصل بالحمد أي الحامدية والمحمودية فالأخير أي المحمودية هو المناسب للمقام إذ العهد الخارجي مع عدم تعرض الشيخين له بعيد عن المرام إذ قد مرّ أن هذا اللفظ ليس بحمد بل هو محمود به ولا يحصل إلا بإخبار أن كل حمد أو جنسه من كل شخص مخصوص به تعالى وإخبار أن حمداً معهوداً مقصور عليه وإن حصل به الحمد لكنه ليس بمرتبة الإخبار المذكور قيل ويرد على ما قاله المصنف إن حمد العبد بصفة جميلة على الجميل الاختياري القائم به ليس حمداً لله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وإن خلقها والمتبادر من كون الحمد لله تعالى أنه المستحق له أو أنه محمود له انتهى. قد عرفت وجه اندفاعه بأن المراد المحمودية وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقاً له أنه تعالى مستحق لكونه محموداً أو متعلقاً للحمد لا أنه مستحق للقيام به وإن مثل هذا الكلام في غاية السقوط ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يليق عزوه إليه إذ أركان الحمد حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه فالحمد القائم بالعباد متعلق برب العباد وكون المراد بالحمد المحمدة بناء على أن كل محمدة له تعالى إما لكونه صفة له أو صادرة منه تعالى مخالف لما سبق من قوله وهو من المصادر الخ والتعريف للجنس ومعناه الخ فإنه ظاهر في أن المراد ماهية بالثناء والوصف بالجميل وقوله إذ ما من خير الخ بيان أن سبب الحمد وهو العطاء والكرم والنعماء ليس إلا منه تعالى فالحمد جنسه أو جميع افراده مختص به تعالى

وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فإنه تطويل للمسافة مع قصرها وفي اللطائف القشيرية اللام في الحمد للجنس ومقتضاها الاستغراق بجميع المحامد لله تعالى إما وصفاً وإما خلقاً فله الحمد لظهور سلطانه وله الشكر لوفور إحسانه ومن أراد الإطناب فعليه بمطالعة تفسير الإمام في سورة الأنعام.

أيضاً فلا دلالة فيه على أن المراد المحمدة قوله (إذ ما من خير) أي نفع[١] فيه للعباد (إلا وهو) تعالى (موليه) معطيه.

قوله: (بوسط)[٢] وهو ما لاختيار العبد مدخل فيه كالعلم وسائر المعارف من مكسوبات العبد (أو بغير وسط) وهو ما لا مدخل فيه لاختيار العبد أصلاً كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والمحركة وتناسب الأعضاء وغير ذلك من النعم الموهبية كما فصل في تفسير ﴿أنعمت عليه﴾ وإلى هذا أشار بقوله (كما قال الله تعالى: ﴿وما بكم[٣] من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] الآية وكون النعم الموهبية مما يحمد عليه قد مرّ بيانه فإن قيل إذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق أيضاً الحمد فلا يكون كله له تعالى قلنا قد سبق جوابه من أن الكسب بالنسبة إلى الخلق لا يعبأ به وإن كان في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال إن ذلك راجع إليه تعالى باعتبار كون الأقدار والتمكين منه تعالى وإليه أشار المصنف بقوله في الحقيقة ولما كان الشر مقضياً بالعرض وأنه متضمن للخير لم يقل ما من خير وشر مع أن مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وإن كان القائل ممن يقول به قوله تعالى: ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل: ٥٣] فإنه يدل على أن المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى فإن معنى كونها من الله صدورها منه تعالى وهذه الآية برهان ساطع على أن الحمد لغيره تعالى ليس بحمد بل بحسب الظاهر فما فهم من إثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذماً للكافرين ويجوز أن يحمدوا ﴿بما لم يفعلوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] الآية فإنه يدل بمفهومه[٤] على أنهم إن أحبوا أن يحمدوا بما لم يفعلوا من الأفعال الحسنة استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهر الحال.

قوله: (وفيه إشعار بأنه تعالى حي قادر مريد عالم) أي في إثبات الحمد له تعالى لأن الحمد يقتضي أن يكون المحمود عليه اختيارياً بخلاف المدح والفعل الاختياري لا يصدر إلا من الموصوف بتلك الصفات وعن هذا قال (إذ الحمد لا يستحقه إلا من كان هذا شأنه) وفيه إشارة إلى أن الحمد بمعنى الوصف بالجميل لا بمعنى المحمدة فمن حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن إشارته في مواضع عديدة من كتابه ولا إشعار في المدح ولذا اختير الحمد ولعل الأولى ترك هذا البيان[٥] والله المستعان والحياة حقيقة في القوة الحساسة أو ما يقتضيها وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة

---

(١) وظاهر هذا الكلام لا يتناول الحمد على صفاته تعالى إلا أن يقال إنها لكونها مبدأ للأفعال الجميلة والمنافع الجزيلة في حكم خير.

(٢) أما بوسط كالنعم الواصلة إلينا من يد غيرنا فما ذكر أولا هو الأولى.

(٣) وفي هذه الآية إشكال سيأتي دفعه من المصنف فالاشتغال بتوضيحه هنا خارج عن المقام.

(٤) أو على أن المؤمنين إن أحبوا أن يحمدوا بما فعلوا من الإيمان والإحسان لم يستحقوا الذم وهذا أولى مما ذكر أولاً.

(٥) إذ الحمد لا يكون إلا بعد العلم بأنه حي قادر مريد عالم فلو علم ذلك بالحمد لزم شائبة الدور والجواب باللمية والأنية لا يدفع ظاهر المحذور.

والقدرة صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وقال المص هي التمكن من إيجاد الشيء وقيل قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما شاء على ما يشاء ولذلك فلما يوصف به غير الباري تعالى كذا قاله في سورة البقرة فالأولى هنا حي قدير والإرادة والمشيئة عندنا عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات[١] والعلم صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقه بها ولو قال حي عالم قدير مريد لكان أحسن سبكاً وأبهى نظماً.

قوله: (وقرىء الحمد لله) بكسر الدال (بـ) سبب **(اتباع الدال اللام)** فيكون إعرابه تقديرياً كما صرح به الدماميني قارئه الحسن[٢] البصري رح قوله **(وبالعكس)** أي وقرأ إبراهيم بن أبي عبلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال قال صاحب الكشاف والذي جرهما على ذلك والاتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر[٣] الجبل ومغيره تنزل الكلمتان منزلة كلمة واحدة لكثرة استعمالهما مقترنتان والمصنف أشار إلى هذا بقوله**(تنزيلاً لهما من حيث إنهما يستعملان معاً منزلة كلمة واحدة)** ثم قال وأشف القراءتين أي أفضلهما قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى بخلاف قراءة الحسن انتهى فلو قدمها المص على قراءة الحسن لكان تنبيهاً على قوتها ورجحانها قيل وعدل عنه المص لما فيه من الإشارة إلى أن القراءة تكون بالرأي وسيأتي رده مع أن ما ذكره قد رد بأن الأكثر في اللغة جعل الثاني متبوعان[٤] غير اللازمة تابعة أولى من عكسه وكون الحركة الإعرابية أقوى غير مسلم والاتباع يتعدى إلى مفعول واحد وإلى اثنين واختلفوا في أن ما كان فاعلاً له قبل الهمزة هل يكون مفعولاً أولاً أو ثانياً فيحتمل كون الدال تابعاً وعكسه تدبر انتهى ولا يخفى عليك أنه لا إشعار في كلام الكشاف إلى أن القراءة تكون بالرأي وأنه رجح

قوله: وقرىء الحمد لله بالكسر وهي قراءة الحسن وقراءة إبراهيم بن أبي عبلة الحمد لله بضم اللام لإتباعها الدال وفي الكشاف والذي جرهما على ذلك والاتباع إنما يكون في كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالها مقترنتين وأشف قراءة قراءة إبراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التي هي أقوى بخلاف قراءة الحسن ثم كلامه وقوله أشف القراءتين أي أفضلهما وإنما كانت تلك القراءة أفضل مع كون الحركة البنائية أثبت وألزم من الإعرابية لأن الإخلال بالإعراب المجتلب لتميز المعاني المقتضية له يؤدي إلى اللبس المنافي للغرض من وضع الإعراب وهو الإفادة والإبانة عما في الضمير وفي لفظ جسر إشعار بأن هاتين القراءتين إنما هما محض متابعة اللغة بلا روايات وقراءة السلف مأخوذة بخصوصيات عن روايات وصلت إليهم وقول المص رحمه الله تنزيلاً لهما الخ بيان لعلة جسارتهما على تينك القراءتين.

---

(١) بالوقوع مع استواء القدرة إلى الكل.

(٢) والقراءة المنسوبة إلى إبراهيم والحسن شاذة.

(٣) الانحدار الانهباط منحدر بفتح الدال وجاء الضم للاتباع ومغيره بكسر الميم اتباعاً للغين.

(٤) ثم جعل الحركة متبوعة.

إحدى القراءتين المرويتين على الأخرى بالبيان ومنع كون الحركة الإعرابية أقوى ضعيف[١].

قوله: (الرب في الأصل) أي في أصل اللغة إما **(مصدر)** أطلق على الفاعل للمبالغة اطلاقاً مجازياً كقول الخنساء وإنما هي إقبال وإدبار بلا تأويل باسم الفاعل ولا تقدير لأنه يفوت المبالغة ويكون الكلام كالشيء المغسول وكلام عامي مرذول ومعنى تقدير المضاف في هذا أنه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد به المبالغة المذكورة لكان حقه أن يجاء بلفظ المضاف لا أنه مراد كذا في المطول نقلاً عن الشيخ صاحب دلائل الإعجاز وكذا الكلام في تأويله بالمشتقات أي معنى تأويله باسم الفاعل ونحوه عين ما ذكر في معنى تقدير المضاف وإنما خص الشيخ الكلام في تقدير المضاف لأنه في حل معنى إقبال وإدبار.

قوله: (بمعنى التربية) أي الرب والتربية[٢] مترادفان كما هو الظاهر من تعريف اللفظي وإن كان ذلك التعريف يجوز أن يكون بالأعم والأخص[٣] على قلة وأما القول بأن زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى فليس بكلي بل أكثري كما سبق في الرحمن **(وهي)** أي التربية[٤] **(تبليغ الشيء إلى كماله)** أي كماله الذاتي والعرضي والكمال ما يتم به النوع في ذاته أو في صفاته والكمال في ذاته كهيئة السرير فإنها كمال للخشب السريري إذ لا يتم السرير في حد ذاته إلا بها والكمال في صفات الشيء كالبياض فإنه كمال للجسم الأبيض لا يتم في صفته إلا به، وكالعلم وسائر المعارف للإنسان فهو تعالى مكمل جميع ما سواه من الموجودات ذاتاً وصفة.

قوله: الرب في الأصل بمعنى التربية يريد أن الرب في الأصل مصدر من ربه يربه ربا ثم وصف به للمبالغة مثل رجل صوم ورجل عدل وقيل هو نعت من ربه يربه أي قيل إنه صفة مشبهة من فعل متعد إلا أنه أخذ منه بعد جعله لازماً بالنقل إلى فعل بالضم إلحاقاً له بالغرائز التي منها يؤخذ أمثال هذه الصيغة ولما كان مجيء الصفة المشبهة على فعل من فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المستقبل نادراً غريباً استشهد له بمثال فقال ثم الحديث ينمه بالضم والكسر.

في المضارع فهو نم ولا بد فيه من النقل إلى فعل أيضاً لأنه متعد مثل ربه قدم صاحب الكشاف هذا الوجه أي كونه صفة مشبهة على الوجه الأول نظراً إلى كثرة استعماله نعتاً حتى كاد في الندرة أن لا يوجد رب في الاستعمال بمعنى المصدر وحين ما وجد يحمل ذلك أيضاً في الأكثر على الوصف مبالغة والمص رحمه الله قدم كونه بمعنى المصدر ولو نادراً على كونه صفة مشبهة نظراً إلى شدة المبالغة في الوصف بالمصدر حتى كأنه عين التربية لا شيء ذو تربية.

---

(١) لأنها علم لمعاني مقصودة يتميز بها بعضها عن بعض ولولا الإعراب لاختل المقصود ولا يفهم الاحكام على وجوه الاحكام وما ذكروه ط في ترجيح البنائية لا يقاومه.
ط من قولهم جعل الحركة اللازمة متبوعة وغير اللازمة تابعة أولى من العكس.

(٢) والياء مقلوبة من الباء أصله ربيب فقلبت الباء الثالثة ياء مثل تقضي البازي وأصل التربية تربية بوزن تذكرة فقلبت ياء فصار تربية.

(٣) كقولهم سعدان نبت.

(٤) فهي من الصفات الفعلية.

قوله: (شيئاً فشيئاً) أي تبليغاً تدريجياً كتبليغ النطفة إلى مرتبة الإنسانية تدريجاً في أطوار الخلق قال الله تعالى: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح: ١٤] ويفهم منه أن تبليغه الموجود إلى كماله دفعياً لا تدريجياً لا يكون تربية وفيه إشكال لأنه رب العالمين ومنهم من خلق دفعياً تاماً كاملاً كمن ليس له حالة منتظرة كالملائكة عليهم السلام قوله شيئاً فشيئاً حال إذ المعنى متدرجاً مترتباً والظاهر من كلام المصنف أن التدريج معتبر في مفهوم التربية سواء عبر بالتفعيل الدال على التدريج كالتربية أولاً كالرب وما قيل وفيه إشارة إلى أن التفعيل يدل على التدريج ضعيف فإنه لا ينتظم في لفظ الرب بل قيل الضمير في وهو تبليغ الشيء على ما في بعض النسخ راجع إلى الرب والتعريف له وعلى هذا فإضافته معنوية يصح أن يقع صفة.

قوله: (ثم وصف به للمبالغة) أي ثم وصف المربي به للمبالغة في اتصافه بالتربية حتى كأنه عين التربية فيكون مجازاً عقلياً أسند إلى غير ما هو له وقد مر توضيحه آنفاً وإنما قال ثم وصف به لأن استعماله محمول على الذات بعد استعماله[١] مصدراً غير محمول على الذات للمبالغة (كـ)ـما أن استعمال **(الصوم والعدل)** محمولان على رجل بعد استعمالها بمعنى الحدث غير محمولين على الذات للمبالغة والظاهر أنه وصف مسند إلى ضمير مسند إليه تعالى والإسناد إلى الجار والمجرور مرجوح.

قوله: (وقيل هو نعت) قائله صاحب الكشاف وهو قائل بالأول أيضاً لكنه آخره والمصنف قدمه ورجحه ونسب إليه ضعفه لاحتياجه إلى النقل من المتعدي إلى اللازم كما فعل في الرحمن إذ الظاهر أن مراده الصفة المشبهة مع فوات المبالغة المذكورة الراجحة لدى أرباب البلاغة ولا يعدل عنها ما أمكنت المساغة ثم الأولى وقيل هو صفة والقول بأنه من شأنه أن ينعت به يشعر بضعفه ولم يصرح بكونه صفة مشبهة وإن ذهب إليه شراح الكشاف لأن شارح التسهيل منع كونه صفة مشبهة وقال الظاهر إنه من مبالغة اسم الفاعل أو اسم فاعل وأصله راب فخفف بحذف الألف فصار رباً وعدم تعيينه للإشارة إلى ذلك الاحتمال.

قوله: (من ربه يربه فهو رب) أي من المتعدي ذكر ذلك للتنبيه على تعديته ولو لم يذكر مضارعه لكفي في ذلك والقول بأنه للإشارة إلى بابه أي باب فعل يفعل بفتح العين والماضي وضمها في المضارع غير تام لعدم التصريح بذلك ولكون مجيء الصفة المشبهة من هذا الباب نادراً استشهد له فقال **(كقوله نم ينم فهو نم)** والنميمة رفع الحديث على وجه الإفساد أي نم الحديث ينمه بالضم كما هو الظاهر من الاستشهاد ويحتمل الكسر ولا بد فيه من النقل[٢]. أيضاً وفي ترك المفعول إشارة إليه كذا قاله قدس سره ولا يخفى أن الأول أحرى بالإشارة إليه فالأولى من رب يرب والاستشهاد إنما يتم إذا كان ذلك الكلام

---

(١) بعد استعماله خبر إن قوله غير محمول حال والمعنى لأن استعماله حال كونه محمولاً على الذات كائن بعد استعماله حال كونه مصدراً وليس بمحمول على الذات للمبالغة فكلمة ثم للتراخي في الزمان.

(٢) أو هو مصدر نقل إلى الذات كالرب وهو الظاهر المعتمد عليه.

كلام من يوثق به مع أنه يحتمل كونه من مكسور العين في مضارعه فلا يحصل التأييد وينبغي أن يكون فعلاً بكسر العين فأدغم لا فعلاً لأنه جمع على أرباب وأفعال لا يقاس عليه قاله بعض شراح الكشاف وعلى هذا ينبغي أن يكون على وزن خنق إن اعتبر مصدراً.

قوله: (ثم سمي به المالك) وإن لم يكن مربياً أي نقل له بعد ما كان مصدراً بمعنى التربية أو نعتاً بمعنى المربي أو المعنى ثم سمي به المالك مجازاً للعلاقة. وهذا أولى لأن النقل يقتضي كون الأول مهجوراً وليس كذلك ويدل عليه قوله ثم وصف به للمبالغة والاستعمال ناطق بذلك وذهب بعض المفسرين إلى أن الرب لغة يطلق بالاشتراك اللفظي على المالك والسيد والمربي والمنعم والمصلح والمعبود ولكون الاشتراك خلاف الأصل اختار المص كونه مجازاً فيه.

قوله: (لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه) أي صورة وكسباً في صورة كون المالك عبداً مخلوقاً فكما أن إطلاق المالك عليه مجاز فكذلك إطلاق التربية عليه مجاز أيضاً ثم التربية في الجمادات غير ظاهرة بالنسبة إلى العبد وأما الحفظ فهو شامل فلو اكتفى به لكان أولى.

قوله: (ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً) أي لا يطلق في اللغة بدون التقييد بالإضافة إطلاقاً مستفيضاً على غيره تعالى وإن جاء نادراً في الجاهلية كقول الحارث بن حلزة[1] وهو الرب والشهيد على يوم الجبارين والبلاء بلاء قوله **(إلا مقيداً بإضافة)** أي بإضافة شيء تصح الإضافة إليه فلا إشكال بأنه يلزم منه صحة أن يقال فلان رب العالمين ورب الخلق أجمعين على أنه لا يصح رب الدار إذا لم يكن لها مالكاً أو ملابساً لها فضلاً عن صحة مثل رب العالمين كما هو الشائع المتبادر وغيرها مما يدل على ربوبيته بخصوصه فيقال رب الدين[2] ورب المال وفي التنزيل: ﴿فيسقي ربه خمراً﴾ [يوسف: ٤١] ولا يجوز استعماله بالألف واللام للمخلوق بمعنى المالك لأن اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من أنه لا يطلق على غيره إلا مقيداً واستعمال الحارث بن حلزة بقوله فهو الرب نادر كما مر مع كونه في الجاهلية وكلامنا في الإسلام[3] لا يكاد يوجد إلا مقيداً هذا في المفرد وأما الجمع أي الأرباب قال قدس سره فحيث لم

قوله: ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً أي لا يطلق إطلاقاً سائغاً وإلا فقد يطلق على غيره تعالى على الندرة مجرداً عن الإضافة كما في قول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم الجزاء والدين والبلاء بلاء وأما لفظاً لأرباب فقد جاء تقييده بالإضافة والإضافة كرب الأرباب وقال تعالى: ﴿أرباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] كلا هذين المثالين من الإطلاق لا من التقييد فسبب إطلاقه على غير الله بلا إضافة عدم جواز إطلاقه هكذا جمعاً على الله تعالى.

---

(١) ومدح المنذر بن ماء السماء ملك من ملوك العرب كذا قيل (ابن صدر الدين).

(٢) رب الدين وفيه تأييد لما قلنا من أن التربية لا توجد في كل مالك إذ لا تربية في الدين.

(٣) قال ائمتنا لم يسمع اطلاق المطلق على غيره تعالى في الإسلام وسمع في الجاهلية نادراً.

يطلق على الله وحده جاز تقييده بالإضافة كرب الأرباب وإطلاقه كقوله تعالى: ﴿ءأرباب متفرقون﴾ [يوسف: ٣٩] الآية انتهى ورب الأرباب كونه مثالاً للإضافة مشكل إذ المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد بالإضافة والتوجيه بأن المراد كونه واقعاً في التركيب الإضافي ليس بمفيد وأما في الشرع فإطلاقه مقيداً بالإضافة مكروه على ما روي في الصحيحين أي البخاري والمسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي عليه السلام أنه قال: «لا يقل أحدكم أطعم ربك وضبيء ربك اسق ربك ولا يقل أحدكم ربي وليقل سيدي ومولاي» لكن اختلف فقيل ذلك النهي للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فيدل على الوقوع قبل النهي وإلا لم يفد فائدة معتداً بها ويؤيد الأول قول يوسف عليه السلام (**كقوله ﴿ارجع إلى ربك﴾**) [يوسف: ٥٠] الآية فإنه يدل على الجواز في الجملة والأمر المكروه قد وقع من النبي عليه السلام تنبيهاً لجوازه وهذا القول من يوسف عليه السلام من هذا القبيل على أنه صدر منه قبل النبوة على أصح الأقوال فشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله تعالى ورسوله بلا إنكار وقيل إنه مخصوص جوازه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى: ﴿وخروا له سجداً﴾ [يوسف: ١٠٠] لكن إثبات كونه من خصائصه أصعب من خرط القتاد وإذا عرفت ذلك فقول المصنف ولا يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً على إطلاقه إما مبني على أن النهي للتنزيه أو مخصوص بغير المكلف وأنت تعلم أن الاشتباه في إطلاقه مضافاً إلى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلا وجه لما قيل من أنه لم ينكر أحد من أئمتنا استعمال رب المال استعمالاً واسعاً فظهر أن الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعاً فلا يسوغ لنا حمله على التحريم انتهى. فإنه غفلة عظيمة من مورد الحديث فإنه ليس مطلقاً بل المكلف بقرينة الإطعام والإسقاء والتوضي فهو محتمل للتحريم أيضاً لكن التنزيه هو الراجح لما ذكرنا[1] ثم السر في اختصاص المطلق به تعالى أنه لما قصد به المبالغة تعين أن يراد به الرب الحقيقي إذ حقيقة التربية التي هي التبليغ المذكور مختصة بالإيجاد وهذا إذا أريد به الحقيقة الأصلية وأما إذا أريد به المالك مجازاً أو حقيقة عرفية فكذلك مختص به تعالى أيضاً إذ المالكية حقيقة لا توجد في غيره.

قوله: (والعالم) لما بين المضاف وهو الرب أولاً لعدم توقف معناه على المضاف إليه شرع في بيان المضاف إليه وقدم في بعض المواضع بيان المضاف إليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته **(اسم)** لا صفة **(لما يعلم به)** أي لما يعلم به الشيء مطلقاً فإنه مشتق

قوله: والعلم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب أي هو في الأصل اسم لما يعلم به الشيء أي شيء كالخاتم لما يختم به والقالب لما تقلب به ثم غلب استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة قال صاحب الكشاف اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من

---

(١) فلا وجه لما قيل أيضاً لا يجوز اطلاق الرب على غيره تعالى شرعاً لا مطلقاً ولا مقيداً استدلالاً بالحديث المذكور فإنه من سوء الفهم أو استيلاء الوهم لما ذكرنا من أن الحديث الشريف وارد في حق المكلف كما بيناه.

من العلم لا العلامة قال الراغب الفاعل كثيراً ما يجيء في اسم الآلة يفعل بها الشيء (كا) لطابع[1] (والخاتم والقالب) فجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالآلة في كونه علامة على صانعه انتهى فكان هذا مراد من قال وهو اسم آلة مشتق من العلم كالخاتم من الختم لكنه ليس بمطرد ولذا لم يذكر في علم التصريف وإلا فكونه اسم آلة كالمفعل والمفعال مشكل كالخاتم والقالب بفتح التاء في الأول وهو اسم لما يختم به الشيء وبفتح اللام في الثاني ويجوز كسرها آلة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وإيراد النظيرين للتنبيه على كثرته كما مر من الراغب وهو في الأصل غير عربي معرب كالب كما في بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لما يقلب به الشيء فإنه يقلب الشيء من شكله الأصلي إلى شكل نفسه.

قوله: (غلب) بتخفيف اللام خبر بعد خبر أي كثر استعماله **(فيما يعلم به الصانع)** بعد ما كان عاماً قيل فلا يطلق العالم على ما يعلم على غير الصانع كالدوال الأربع مثلاً وفيه نظر اعلم أن بعض العلماء أنكر إطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرع بذلك وأجيب بأنه ورد في الحديث الشريف أخرج الحاكم وصححه والبيهقي في كتاب الأسماء والصفات من حديث حذيفة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى

الأجسام والإعراض ثم قال فإن قلت لم جمع قلب ليشمل كل جنس مما سمي به فقال بعض شراح الكشاف لما فسر العالم بمجموع الموجودات العالمة أو لمجموع الموجودات المعلومة به الخالق ولا شك أن مجموع الموجودات لا يتعدد قال ولم جمع فأجاب بما أجاب أقول معنى كلام الكشاف ليس كما فهمه هذا الشارح لأن صاحب الكشاف ما جعل لفظ العالم اسماً للمجموع إما على الوجه الأول فظاهر وإما على الثاني فلأن قصده ليس إلى أن العالم اسم للكل من حيث هو كل بحيث لا يطلق على البعض حتى يقال إن المجموع لا يتعدد بل معنى كلامه إن العالم اسم لما يعلم به الخالق سواء كان جنساً واحداً أو مجموع أجناس أو فرداً ومجموع أفراد فهو اسم للقدر المشترك بين الأجناس وافرادها وبين جميع الأجناس وبعضها فإذا دخل عليه اللام وقصد الاستغراق نعم كل ما يتناوله معناه ويصدق عليه فمع إفادة لفظ واحده المقصود لم جمع فأجاب بأنه جمع ليشمل كل جنس مما سمى به أي جمع ليفيد شمول الأجناس المختلفة جزماً من غير احتمال يعني لو وجد لربما توهم أنه مستغرق لافراد جنس واحد فقط دون أجناس مختلفة فجمع ليعم جميع الأجناس والحاصل إن لفظ العالم اسم جنس من حيث هو مطلقاً قابل لأن يراد به بعض من الجنس أو جميع أفراد ذلك الجنس لا دلالة فيه على الشمول وعدمه فقصد شموله لجميع ما يتناوله فأدخل عليه اللام الاستغراقي ليشمل جميع أفراد الجنس وجمع ليشمل جميع الأجناس قطعاً يدل على أن قصد العلامة من كلامه هذا ما ذكرنا أنه سأل بكلمة لم الطالبة للفائدة ولم يسأل بكلمة كيف الطالبة لوجه الصحة فإنه لو قصد به ما فهم من المعنى المذكور لكان الأنسب أن يقول كيف جمع وقد ذكروا في حل كلام الكشاف في هذا الموضع وجوهاً لا طائل فيها غير الإطالة فخذ الزبدة وأغن بها عن سواها.

---

(۱) قياس العالم على العالم والطابع يستدعي صحة اطلاقه على شخص واحد لكنه لا يطلق عليه عند الجمهور وسيجيء تفصيله.

صانع كل صانع وصنعته» وأخرج الطبراني أيضاً حديثاً آخره: «اتقوا الله فإن الله تعالى فاتح لكم وصانع» قيل لكن يرد عليه أن الشرط في صحة الإطلاق كون السنة متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحته بخبر الواحد بأنه راجع إلى اعتقاد ما يجوز ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس إلا القطع نعم قال القاضي عياض: الصواب جوازه لاشتماله على العمل لكنه ليس بصحيح لأن اشتماله على العمل لا ينافي اشتماله على الاعتقاد أيضاً فالصواب أن الإذن ههنا حاصل بالإجماع والحديث سنده[١] انتهى. قال قدس سره في شرح المواقف قد ورد في الحديث الحنان والمنان والتام والقديم والشديد والكافي وغيرها، انتهى. ولا يخفى عليك أنها ثابتة بأخبار الآحاد إذ الحديث المتواتر اللفظ قليل جداً فمن شرط ذلك فقد أشكل عليه إطلاق القديم والكافي وغير ذلك مما هو مشتهر بين الألسنة بل لا يثبت صحة الإطلاق بالحديث أصلاً إذ لا يرد المتواتر في شأن إطلاق الصحة بل قال ابن الصلاح إن شأن المتواتر على التفسير المتقدم يعز وجوده إلا أن يدعي ذلك في حديث: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» وكذا ابن حبان والحازمي ذهبا إلى عدمه ومنع ابن حجر العسقلاني ذلك ليس بوارد إذ المانعون إنما منعوا التواتر اللفظي والمثبتين جوزوا التواتر المعنوي كذا قاله العلي القاري في شرح النخبة فقول المشايخ يصح إطلاق الأسماء عليه تعالى بالحديث قول لا يوجد له مثال حينئذٍ أصلاً فالصواب ثبوته بالخبر الواحد وأما قوله فالصواب أن الإذن ههنا حاصل بالإجماع فضعيف لأنه إن أراد الإجماع الذي هو منقول بالتواتر فممنوع وإلا فيرد عليه ما أورده على الخبر الواحد وأيضاً يرد عليه أن كل من أطلق اسماً عليه تعالى يمكن أن يدعي أنه ثابت بالإجماع وسند الإجماع وإن كان لازماً لكن لا يلزم الاطلاع عليه فيؤدي إلى مفسدة عظيمة فالصواب أن لا يدعي من تلقاء نفسه الإجماع على أمر ما بل الواجب النقل عن الثقات والأئمة الهداة[٢].

قوله: (وهو كل ما سواه) فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله من الأجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا مذهب الجمهور واختاره المصنف وسيجيء القول بأن زيد عالم لكن الأشخاص من غير أولي العلم ليست بعالم اتفاقاً وفي كلامه تلويح إلى أن العالم

---

(١) قيل ولك أن تقول ليس اطلاق اللفظ بطريق الإسمية حتى يحتاج إلى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور على ما اختاره الإمام الغزالي من أنه يجوز اطلاق ما علم اتصافه به تعالى على طريق الوصفية دون الإسمية لأن أجزاء الصفة أخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه إلا للأب والمالك ومن يجري مجريهما وهو تعالى منزه عن أن يتصرف فيه انتهى ولا يخفى أن هذا لا مساس له هنا كما لا يخفى.

قال قدس سره في شرح المواقف الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل الصادر عنه ثم ينظر إلى ما يمكن في حق الله تعالى أما المأخوذ من الذات ففرع تعقله فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له تعالى اسماً مأخوذاً من ذاته انتهى فعلم منه أن مراد الإمام الغزالي الاسم الذي وضع بإزاء حقيقته فالنزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فالصانع من هذا القبيل لا الأول.

(٢) ولم ينقل الإجماع منهم فمن اطلع فليبينه من محله.

اسم للقدر المشترك بينها وهو المفهوم الكلي أعني ما يعلم به الصانع وموضوع له بالوضع العام فيطلق على كل واحد من تلك الأجناس وعلى كلها لا اسم للكل وإلا لما صح جمعه والقول بأنه يجوز أن يكون مشتركاً بين الكل وبين القدر المشترك فحينئذٍ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني ضعيف إذ الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر لا يصار إليه ما لم تمس حاجة إليه على أن كونه موضوعاً للقدر المشترك بينها يغني عن ذلك لأنه داخل في الموضوع له فلا حاجة إلى وضع آخر له بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه أن الجن عالم والإنس عالم والمواشي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم من كل جنس وبيانه أن العرب عالم والعجم عالم وأهل كل عصر عالم وروي عن رسول الله ﷺ: «إن لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم وأن دنياكم منها عالم واحد» وقال مقاتل: إن لله تعالى ثمانين ألف عالم أربعون ألف في البر وأربعون ألف في البحر(١). وقال كعب لا يحصي عدد العالم إلا الله تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ والمناسب هو القول الأخير كيف لا وقد اعترفوا أن كل جماعة كثيرة من كل جنس يسمى عالماً ولا ريب في عدم تناهيها بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعي الانحصار والانحصار المنقول إما محمول على الأجناس فقط كما يؤيده قوله عليه السلام: «وأن دنياكم منها عالم» مع أن الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد أن لا يتناهى أو المراد التكثير لا التحديد وبهذا يندفع المخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف السديد فقول المصنف **(من الجواهر)** يشمل جميع المذكورات شمولاً ظاهراً باهراً والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الأجزاء التي لا تتجزى وما يتركب منها أي الأجسام فهذا أحسن من عبارة الكشاف من الأجسام **(والاعراض)** لعدم تناولها الجزء الذي لا يتجزأ إلى أن يقال إن وجودها بدون الأجسام غير ثابت أو لكونه جزءاً من الأجسام اكتفى عنه بذكرها وأما المجردات فليست بثابتة عندنا فالقول بتناولها ميل إلى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الأكابرين.

قوله: (فإنها لإمكانها وافتقارها) أي العالم والتأنيث باعتبار معناها أو الجواهر والاعراض وفي المواقف المحوج إلى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان وقيل هو الإمكان مع الحدوث وقيل هو الإمكان بشرط الحدوث وقد قال أولاً قال الحكماء الإمكان محوج إلى السبب انتهى. وما ذكره المصنف موافق لمذهب الحكماء فالأولى لحدوثها أو لإمكانها مع الحدوث أو بشرط الحدوث قوله وافتقارها لا يفهم منه الحدوث بل فائدته التنبيه على أن المراد الإمكان الخاص لا العام وغاية التوجيه أن مراده إمكانها مع حدوثها كما يدل عليه آخر كلامه وفيه دليل على أن الممكنات كما هي الخ. فظهر ضعف القول بأن المصنف اختار مذهب الحكماء وإن أوهمه كلامه في الطوالع حيث قال إن

---

(١) روي أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى كذا قيل.

الإمكان محوج للممكن إلى السبب المؤثر لأن الممكن لما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده لا لمرجح والعلم به بديهي وذلك المرجح يجب أن يكون واجباً لذاته وإلا لكان ممكناً فيحتاج إلى مرجح آخر فإما أن يتسلسل أو يدور فالمجموع المشتمل على التسلسل والدور ممكن أيضاً فيحتاج إلى مؤثر واجب انتهى. لكن كلامه هنا كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها ظاهر في أنه اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحوج الإمكان مع الحدوث أو بشرط الحدوث والقول بأن كون الإمكان محوجاً للممكن إلى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا منلاخسرو أحسن من القول بأنه اختار مذهب الحكماء فاتضح مما ذكره في الطوالع وجه دلالة الجواهر والاعراض على وجود صانعها ووجه تسميتها بالعالم والمصنف قرر البرهان في تفسير قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ [المدثر: ٣١] الآية من سورة البقرة على وجه لا مزيد عليه فراجع إليه فإنه ينفعك في هذا المقام وينكشف به المرام.

قوله: (إلى مؤثر واجب لذاته) أي واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يسند إلى غيره كما سبق تحريره.

قوله: (تدل على وجوده) أي على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكمال قدرته وشمول علمه فالاكتفاء بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته بالعالم قيل وهذا مبني على كون المحوج هو الإمكان وهو مختار المصنف في الطوالع ومن حكم بأنه الحدوث أو الإمكان معه أو بشرطه انسد عليه باب إثبات الصانع لجواز أن يكون علة الحوادث ممكناً قديماً ولا حاجة إلى سبب على هذا التقدير ولذا قيل من تمسك بالحدوث في إثبات الصانع ولم يجعل الإمكان وحده محوجاً للمؤثر ما أثبت إلا قديماً تنتهي إليه الحوادث كما صرحوا به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال بدل[1]. لإمكانها لحدوثها الخ. كما ذكرنا تماماً في الهامش قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحوج إلى السبب هو الحدوث لا الإمكان لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود أعني الحدوث إذ ماهيته لا تفي بذلك انتهى فالمتكلمون والحكماء اتفقوا على أن الممكن ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم فالممكن المفروض قدمه إن كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض يثبت حدوثه فيحتاج إلى واجب وجوده وإلا فإن كان وجوده من ذاته فيكون واجباً خلاف المفروض مع أنه مطلوبنا وإن كان وجوده من غيره فيحتاج إلى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وإن فرض كونه قديماً فأين يلزم انسداد باب إثبات الصانع ولذا قال النحرير التفتازاني والمحدث

---

(١) نقل عن المص أنه قال لو قال بدل قوله لامكانها أو ضم له الحدوث لكان أحسن لأن علة الافتقار هي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث أو كلاهما ويجوز على بعد حمل كلام المص على ما يوافق مذهب المتكلمين بأن يقال أراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث أو يقال جعل جهة الدلالة الإمكان والافتقار ولم يجعل الافتقار مسبباً عنه وحده فلعله مسبب عنهما والوجه ما تقدم انتهى ولعدم الاعتماد عليه وجهنا كلامه بما ذكرناه في الأصل.

للعالم هو الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح دليلاً على وجود مبدأ له انتهى. وقال الفاضل الخيالي هذا طريق الحدوث انتهى. وقيل في توضيحه أن مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له وإلا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثاً[1] فاللائق للعاقل أن يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في وصول مراد المشايخ ولم يتبادر إلى تخطئة الأئمة الثقات والهداة قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣].

قوله: (وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة) وفي الكشاف فإن قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال قدس سره حاصل الجواب أن الإفراد وإن كان أصلاً أخف إلا أنه لو أفرد معرفاً باللام لربما يتوهم أن القصد إلى استغراق افراد الجنس الواحد أو إلى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع وأشير إلى تعدد الأجناس واستغراق الافراد بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المق بلا مرية انتهى وهذا البيان لا يلائم قولهم استغراق المفرد أشمل فلو اعتبر مثل هذا التوهم الناشىء لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجريان مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلى باللام وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الكتاب أكثر من الكتب إلا أن يقال إنه لما كان اسماً للقدر المشترك وكان يصح أن يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالف وأن يطلق على جنسين فصاعداً أيضاً جمع دفعاً لتوهم أن القصد إلى استغراق افراد الجنس الواحد لما عرفت من صحة إطلاقه عليه والمراد استغراق جميع الأجناس واستيعاب أفرادها بحيث لا يشذ فرد منها والوافي بهذا المقصود الجمع لدلالته على التعدد ولعدم قرينة البعض فيحمل على الاستيعاب المذكور وأما الافراد فليست نصاً في ذلك التعدد بل محتملة له فكان مقتضى الحال إيراده بالجمع في المقال وأما سائر الألفاظ المفردة فلما لم تكن موضوعة للقدر المشترك بين كل جنس وجنس وبين المجموع فاستغراق مفرده أشمل من جمعه مع أنه منظور فيه أوضحه النحرير في شرح التلخيص فعلم أن قولهم استغراق المفر أشمل عام خص البعض منه وهو مثل العالم فإن استغراق جمعه أشمل وبهذا البيان ينحل إشكال البعض بأن العالم بدون التقييد لا يستعمل إلا في القدر المشترك أو المجموع فتوهم أن القصد إلى استغراق افراد جنس واحد مما وجه له ومجرد صدق العالم بالمعنى الكلي على كل جنس لا يصير منشأ لذلك انتهى وجه الانحلال أن مجرد صدق العالم على كل جنس كونه منشأ لذلك أمر واضح والإنكار مكابرة ثم قال قدس سره فإن قلت: العالم لا يطلق على واحد من الجنس المسمى به كزيد مثلاً فإذا عرف امتنع استغراقه لأفراد جنس

(١) غاية الأمر أن طريق الإمكان أوضح من طريق الحدوث.
كلام عليه قدس سره مع دفعه.

واحد فإن اللفظ المعرف لا يستغرق إلا أفراداً ينطبق على كل منها وكذا إذا جمع وعرف لم يتناول إلا الأجناس التي ينطبق عليها دون افرادها قلنا لما كان العالم منطبقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل إنه جمع لا واحد له من لفظه فكما أن الجمع إذا عرف استغرق آحاد مفرده وإن لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى: ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٣٤] أي كل محسن وقولك لا أشتري العبيد أي واحداً منهم كذلك العالم إذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به وإن لم يكن منطبقاً عليها كأنها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما أن لفظ الأقاويل يتناول كل واحد من آحاد الأقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الأجناس فقوله يشمل كل جنس أي أفراده انتهى. وإنما حمله قدس سره على ذلك وتمحل في توجيهه إذ الربوبية لا تتعلق إلا بالأفراد دون الأجناس والأنواع والأصناف فلا جرم أن مراده لأفراد وإنما لم يعبر المصنف والزمخشري بالأفراد مع أنه يحكم عليها دون الأجناس لما عرفت من أن العالم لا يطلق على فرد ولذا قال قدس سره كأنها آحاد مفرده المقدر.

قوله: (وغلب العقلاء) من التغليب وهو ترجيح أحد المعلومين على الآخر في إطلاق لفظ عليهما والقيد الأخير لإخراج المشاكلة ولا بد أن يكون بين المعلومين نوع تعلق كمصاحبة ومشابهة ونحوهما وهو من المجاز المرسل كالمشاكلة وقيل التغليب وضع أدنى الشيئين موضع أعلاهما في الاسم كالعمرين والصفة كالقمرين كذا قاله صاحب التبيان كما نقله البعض ولشرافة العقلاء غلبوا على غيرهم فجمع العالم الشامل للعقلاء وغيرهم بالجمع المخصوص بالعقلاء مجازاً إذ جميع باب التغليب مجاز صرح به في المطول فأريد به معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي فلا جمع بين الحقيقة والمجاز **(منهم فجمعه بالياء والنون)**.

قوله: (كسائر أوصافهم) أي كيفية أوصافهم أي لما كان الجمع بالواو والنون مختصاً بصفات العقلاء وما في حكمها من الاعلام فإن العلم يأول بالمسمى بهذا الاسم على رأي بعض ليتجانس مسمياته ولفظ العالم وإن كان اسماً لكنه في حكم الصفة كما هو الظاهر من تعريفه لكونه بمعنى الدال على شيء ويعلم به الشيء لم يصرح به لكن نبه عليه بقوله كسائر أوصافهم وبين أيضاً أن العالم وإن لم يكن صفة مختصة بالعقلاء لكن لما اعتبر التغليب صار كأنه من صفات العقلاء فجمع بالجمع المخصوص بصفات العقلاء فعلم أن المراد بأوصافهم أعم من الحقيقة وما هو بمنزلتها والحاصل أن ههنا مطلبين الأول بيان أن العالم اسم لكنه بمنزلة الصفة لإفادته مؤداها كما مر والمصنف لظهوره لم يتعرض له صراحة بل أشار إليه بقوله كسائر أوصافهم وصاحب الكشاف تعرض له حيث قال فإن قلت فهو اسم غير صفة وإنما يجمع[1] بالواو والنون صفات العقلاء أو ما في حكمها من الاعلام قلت ساغ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم ولم يتعرض لاختصاصه

(١) وإنما يجمع بالواو الخ إنما قال المص فجمعه بالياء والنون رعاية لما وقع في النظم.

بالعقلاء والمصنف عكس الأمر تعريضاً عليه بأنه ترك الأهم واشتغل بالمهم والمطلب الثاني أن هذا الجمع مع كونه مختصاً بصفات العقلاء استعمل ههنا في الأعم منهم[1] ومن غيرهم للتغليب وقيل نزل ما ليس له العلم لكونه دالاً على معنى العلم منزلة مناله العلم فجمع بالواو والنون كما في قوله تعالى: ﴿أتينا طائعين﴾ [فصلت: ١١] وقوله تعالى: ﴿رأيتهم لي ساجدين﴾ [يوسف: ٤] انتهى. فعلى هذا لا حاجة إلى اعتبار التغليب لجريانه في غير العقلاء الغير المجموع مع العقلاء كما في الآيتين المذكورتين وما اختاره المصنف هو المختار المعول عليه قيل وتقديم فائدة الجمع مطلقاً على صحة الجمعية المفيدة لأن بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد انتهى. ولك أن تقول آخره لأن فيه خلافاً منهم من اختار التغليب وبعضهم رجح عدم التغليب ولطول ذيله ينبغي التأخير.

قوله: (وقيل اسم وضع لذوي العلم) أي اسم للقدر المشترك بينهم وبين كل جنس من أجناسهم فلا يطلق على فرد منها والبحث السابق في تصحيح جمعية جار هنا سوى التغليب فإنه لا يحتاج إليه اللبيب.

قوله: (من الملائكة والثقلين) بيان لذوي العلم لمزيد التوضيح وللتنبيه على أن إطلاقه على أجناسه دون افراده يقال عالم الملك وعالم الإنس وعالم الجن دون جبرائيل عالم وميكائيل عالم وكذا في الثقلين سمي الإنس والجن بذلك لثقلتهما على الأرض أو لرزانة رأيهم وقدرهم أو لأنهما مثقلان بالتكليف قاله المصنف في سورة الرحمن قدم الملائكة لأن قائله صاحب الكشاف والملك أفضل عندهم لأن قواهم العقلية خالصة غير مشوبة بالقوة الغضبية والشهوانية وبهذا الاعتبار أحق بالتقديم أو لوجودهم أولاً.

قوله: (وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع) جواب سؤال مقدر أي العالم وإن كان موضوعاً لذوي العلم خاصة لكن يتناول غيرهم من الحيوانات والجمادات فالربوبية شاملة للكل أيضاً لكن التناول بطريق الاستتباع أي الاستلزام من غير أن يقصد من اللفظ يدل عليه بطريق دلالة النص كدلالة مجيء الأمير على مجيء جنوده إذ العقلاء أصل وذو شرف فتربية الأعلى يستلزم تربية الأدنى فلا يتصف اللفظ بالنظر إليه بكونه حقيقة أو مجازاً أو كناية[2]

قوله: من الملائكة والثقلين الثقلان الإنس والجن وإنما سميا بذلك لأنهما ثقلا الأرض أي لثقلهما فيها وعن بعضهم جعلت الأرض كالحمولة والجن والإنس شبهها بثقل الدابة.

قوله: وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع فإن الربوبية لأشراف المخلوقات وملائكته يستتبع الربوبية لسائرها ويستلزمها.

---

(١) قيل ولا يخفى أنه غلب فيه الذكور أيضاً وفي قوله منهم تغليبان.

(٢) أو لأن تربيتهما لا يكمل الاثر بينهما أي الحيوانات والجمادات بالنسبة إلى الثقلين فتربيتهم يندرج فيه تربية غيرهم فحينئذٍ يجوز أن يكون دلالة على تربية غيرهم باقتضاء النص فتأمل وجهه أن هذ لا يتم بالنسبة إلى الافلاك وما فيها وإلى الأرض نفسها وما عليها من الجبال ونحوها.

مرضه لأن هذه الصيغة موضوعة لما يكون آلة لمبدأ اشتقاقه أي لما يكون آلة بين الفاعل والفعل كالقالب والطابع دون الفاعل نفسه فلا وجه لجعله اسماً للفاعل ثم قصد التناول بطريق الاستتباع كذا قيل وفيه نظر لأن قوله اسم لذوي العلم لا يستلزم كونه فاعلاً بل هو كالأول اسم شبيه بالآلة أعني ما يعلم به الصانع بل وجه تمريضه أنه إن أراد أنه حقيقة فيه خالف اللغة وإن قيل إنه مجاز لم يفد فائدة كذا قيل ويمكن دفعه بأنه أراد أنه حقيقة لأنهم من أفراد العالم وإطلاق اللفظ على أفراده من حيث إنها أفراده حقيقة وإنما خصه بهم لأنهم أشراف الموجودات وبيان[1] أنه تعالى مربيهم بعبارة النص أهم المهمات مع أن تربية غيرهم منفهمة بطريق الدلالات فلا إهمال في بيان تربية جميع المخلوقات فأنى يلزم ضعفه ووهنه مع أنه كالأول في العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى أهل العقول.

قوله: (وقيل عنى به الناس ههنا) عنى مبني للمفعول أي قصد وهذا أولى من كونه مبنياً للفاعل وهذا إما مجاز إن أريد بخصوصه أو حقيقة كما مر توضيحه في الوجه الثاني وهذا نسب إلى الحسين بن فضل احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿أتأتون الذكران من العالمين﴾ [الشعراء: ١٦٥] لا يخفى ضعفه.

قوله: (فإن كل واحد منهم عالم) الخ. تعليل لصحة تلك العناية ووجه صحة الجمع حينئذٍ فيقال وإنما جمعه ليشمل ما تحته من الافراد ولما ورد أن كل واحد من الافراد لا يسمى عالماً أشار إلى أن كل فرد من افراد الإنسان يسمى عالماً إما حقيقة لكونه مشتملاً على نظائر ما في العالم الكبير أو استعارة قوله من حيث الخ. بيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الأول بيان وجه التسمية به وهذا هو الظاهر من سوق كلام المصنف ويرد عليه أن الافراد أخف واستغراقه أشمل فما وجه جمعيته ولا يجري هنا ما أجيب به هناك.

قوله: (من حيث إنه مشتمل على نظائر ما في العالم الكبير) قيد الحيثية هنا للتعليل وقد تستعمل للإطلاق وللتقييد ولا يناسبان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتمال لأنه يوصف به الكل بالنسبة إلى أجزائه وهنا كذلك وأما الشمول فهو يوصف به الكلي بالنسبة إلى جزئياته لكن هذا أغلبي في كلاهما لا كلي قيل قال المصنف في الحاشية بيانه على الوجه المختصر الذي يحتمله هذا المقام أن بدن الإنسان المتكون فيه الأخلاط الأربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الأربعة الكائنة الفاسدة فالسوداء لكونها باردة يابسة كالأرض والبلغم لكونه بارداً رطباً كالماء والدم لكونه حاراً رطباً كالهواء والصفراء لكونها حارة يابسة كالنار ورأسه المشتمل على الحواس الظاهرة والباطنة المدبرات لأمر البدن والمنبت للأعصاب التي هي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المنوط أمر السفليات به قال الله تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض﴾ [السجدة: ٥] هذا كلامه

قوله: فإن كل واحد منهم عالم فجمعه باعتبار أفراد نوع واحد هو الإنسان لا باعتبار الأجناس.

---

(١) قوله بيان مبتدأ خبره أهم.

بعبارته انتهى. والله أعلم بصحته[١]. والحاصل أن الإنسان لكونه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فإن رأسه كالفلك وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزداد وينقص والحواس الظاهرة كالكواكب السيارة سوى النيرين وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشعره كالنبات ولحمه كالأرض الرخوة وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كالمياه والأنهار ونفسه كالريح وهذا البيان نبذة مما فصله علماء الأعيان فسبحان من جلت حكمته وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه وتحيرت العقول في كبرياء ذاته وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وجبروته وتولهت الأذهان في بيداء عظيم صفاته يا من دل على وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد على وجوب وجوده وكمال غنائه سلسلة الموجودات ثبتنا على النهج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطاعتك وسهلنا طرق مرضاتك حتى يأتينا اليقين والوصول إلى الصديقين والشهداء والصالحين.

قوله: (من الجواهر والاعراض) بيان ما فيه تنبيه على أنه اسم للأجناس كما صرح به سابقاً وإشارة إلى أن المفرد شامل لجميع الجواهر والأعراض ويجوز كونه بياناً للنظائر والمآل واحد قوله **(يعلم بها)** أي بالنظائر **(الصانع)** فيصح أن يسمى الفرد المشتمل على تلك النظائر عالماً ولو قال يعلم به أي بكل واحد منهم الصانع لكان أوفق لقوله فإن كل واحد منهم عالم لكن نبه به على أن كون كل واحد منهم عالماً يعلم به الصانع باعتبار النظر في أحواله فهو دليل أصولي على وجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية وإلى ذلك أشار أيضاً بقوله **(كما يعلم)** أي **الصانع (بما)** أي بأحوال **(أبدعه)** أوجده الله تعالى **(في العالم الكبير)** مما سوى الله تعالى وصفاته العلية من الجواهر المعلومة وجودها والأعراض القائمة بها وينكشف من هذا أن كل فرد فرد من سائر العوالم أيضاً ينبغي أن يسمى عالماً إذ ما من ذرة من الذرات وحبة من الحبوبات وقطرة من القطرات إلا ويدل على صانعه وكمال قدرته وعلمه الشامل لكن الغلبة منعت ذلك وإنما مرضه لأن إخراج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظاهر والمتبادر مع أن مقام الحمد يناسبه العموم ويدخل فيه نوع الإنسان وأفراده دخولاً أولياً لما ذكر من اشتمال النظائر المذكورة وما ذكر من الحيثية لا يوجب الترجيح بل يشعر بالصحة على أن الجمع حينئذٍ غير ظاهر كما أشرنا وإن قيل المراد تناوله لغيرهم أيضاً على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك تكلف مستغنى عنه لكنه أولى من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستتباع.

---

(١) قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ إذ ما في العالم شيء إلا في الإنسان نظيره يدل دلالته مع ما انفرد به من الهيئات النافعة والمناظر البهية والتركيبات العجيبة والتمكن من الأفعال الغريبة واستنباط الصنائع المختلفة واستجماع الكمالات المتنوعة انتهى فالمناسب أن يقال من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير مع ما تفرد به من الخواص لكان أوضح في بيان وجه التسمية.

قوله: (ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١]) دليل لمي للتسوية وهي برهان أنى لذلك الاشتمال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكر بقرينة تعديته بفي وضمير فيهما للعالم الكبير والعالم الصغير وإضافة بين إلى النظر مع أنه يقتضي التعدد لكونه جنساً شاملاً للقليل والكثير مثل قوله تعالى: ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥] على أن التعدد منفهم من قوله فيهما ومثل هذا لا يحسن التثنية فلا يقال بين النظرين فيهما والتسوية الواقعة في هذه الآية تسوية بين النظر في الأرض والنظر في الأنفس وهذا ليس بمدعي وإنما المدعي التسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول بأن قوله وقال الله تعالى أمر مستقل مغاير لما عطف عليه ضعيف فإن الظاهر عطف تفسير على أن قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية انفهام التسوية فيهما منها غير واضح في تقرير المص وإن دلت عليها في نفسها إلا أن يقال إن المص أشار هنا إلى توجيه آخر يشعر بأن الآفاق يتناول جميع الممكنات سوى الإنسان وفي قوله ﴿أفلا تبصرون﴾ [القصص: ٧٢] أشار إلى أن مجرد الإبصار يكفي في الاستدلال بالآثار ولغاية وضوح الدلائل لا يحتاج إلى إمعان الأنظار والمعنى أفلا تنظرون نظراً باللب الخالص لتستدلوا بها على وجود صانعها ووحدانيته.

قوله: (وقرىء رب العالمين بالنصب على المدح) أي على القطع عن الموصوف والمدح مستفاد من المقام وقد مر في تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القراءة لزيد بن علي وهي من الشواذ **(أو النداء)**.

قوله: (أو بالفعل الذي دل عليه الحمد) أي أحمد رب أو نحمد أو يحمد وعلى كل يكون إنشاء وفيه نوع ركاكة ولذا أخره وكون الفعل المقدر أعني أولى وإنما لم يجعله منصوباً بالحمد لله لأن أعمال المصدر المعرف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والمناقشة فيه بأن مثل هذا المصدر جور أعماله مع الفصل بالأجنبي ضعيف لأنا لا ندعي العدم بل ندعي القلة والقول بأن الأظهر أن يقال إن فتحته فتحة بناء لأنه فعل ماض يقال ربه يربه إذا ملكه إخراج النظم عن سوقه أما أولاً فلفوات المبالغة وأما ثانياً فلمخالفة القراءة المتواترة وأما ثالثاً فلعدم صحة كونه وصفاح والحالية غير مناسبة لإيهام خلاف المق.

قوله: (وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة) أي في توصيفه تعالى برب

قوله: فلذلك سوى بين النظر فيهما أي أوقع التسوية بينهما أي بين العالم الكبير وبين كل نفس من نفوس الأناسي في قوله تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢٠، ٢١] وفي قوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣].

قوله: وفيه دليل الخ وجه دلالته على ذلك المعنى إن في صيغة الرب معنى الثبات واستمرار التربية ومعنى الاستمرار يستوعب جميع أحوال الممكنات من حال حدوثها وحال بقائها ويمكن أن

العالمين دليل على أن الممكنات أي من العالم فلا إشكال بصفات الله تعالى فإنها قديمة والكلام في الممكن الحادث فلو قال على أن الممكنات المحدثات لكان أصرح في المراد وفي كلامه[١] هنا إشارة وتأييد لما ذكرنا من أن قوله فإنها لإمكانها معناه لإمكانها مع حدوثها[٢] كما فصلناه هناك وأكثر المحشين ذهبوا إلى أن قوله هذا يؤيد أنه جعل علة الاحتياج الإمكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف له وجه والظاهر ما ذكرناه وقد اختاره بعض المحشين.

قوله: (إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها) إطلاق المحدث من قبيل إطلاق اللفظ على أعم من الله تعالى كذا قاله العصام في شرح شرح العقائد أو إطلاق لا بطريق الاسمية بل بطريق الوصفية كما مر توضيحه في إطلاق الصانع وكذا الكلام في المبقي قيل ومن حكم بأن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان قال اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثاً وبقاء فهو ابتداء وجوده واستمراره محتاج إليه ومن قال بأن المحوج إليه هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال بقائه انتهى. قال قدس سره في شرح المواقف وإنما ذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين بل هي على التقضي والتجدد لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً انتهى فاندفع الوهم المذكور وأن اللائق للمص أن يختار أن علة الاحتياج هو الحدوث إما وحده أو مع الإمكان لأنه من أكابر الأشاعرة وبهذا البيان الواضح اتضح معنى قوله كما هي مفتقرة إلى المحدث الخ فأحسن التأمل فلا احتياج في بيانه إلى أن يقال وجه الدلالة أن التربية تبليغ الأشياء إلى كمالها شيئاً فشيئاً إلى انقضائها فيلزم استنادها حدوثاً وبقاء لما عرفت من أن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد في كل حين فيحتاج إلى رب العالمين قال النحرير في شرح العقائد والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبته إلى الزمان الثاني لأن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وقد عرفت أنه عرض وهو يحتاج إلى المؤثر دائماً سواء كان

يتمسك من ذهب إلى أن الجواهر والأعراض يتجدد بتجدد الأمثال لدلالة الآية على أن بقاء كل موجود بسبب فيضان الوجود عليه في كل آن من المبدأ الفياض حتى لو انقطع الفيض والإمداد عدم من ساعته فإن الإبقاء في الآن الثاني بعد حدوثه في الآن نوع تربية وذلك إنما هو بفيض الوجود الثاني في الآن الثاني وبتتابع الوجودات المتجددة في الآنات بشاهد الوجود شيئاً واحداً مستمراً.

---

(١) حيث قال إلى المحدث حال حدوثها ولم يقل إلى المؤثر حال وجودها.

(٢) وإن ذهب إلى خلافه في الطوالع لكن التوفيق بينهما ممكن (ابن صدر الدين الشيرازي).

المحوج إلى السبب هو الحدوث أو الإمكان أما في الحدوث[1] فظاهر مما ذكرناه وأما في الإمكان فلأن اتصاف الممكن بالوجود لما لم يكن مقتضى ذاته يحتاج إلى المؤثر في اتصافه به في زمان وجوده وزمان بقائه كما مر.

قوله: (كرره للتعليل على ما سنذكره) أي كرر ذلك من الرحمن الرحيم فتوحيد الضمير لذلك والتكرر صوري لا في الحقيقة فإن ذكره في كل موضع لغرض يناسبه فمثل هذا لا يسمى تكراراً والتعليل الذي سيذكره هو قوله فإن ترتب الحكم على الوصف الخ. فهذا تعليل لاستحقاقه للحمد وأنه لاتصافه بهما كما أن ذكرهما في البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك بذكره وأنه مولى النعم كلها عاجلها وآجلها فعلم أن العلة في موضع الحمد تغاير العلة في البسملة قيل هذا دفع ما استدل به على أن التسمية ليست جزءاً من الفاتحة من أنها لو كانت جزءاً منها لزم التكرار بلا فائدة في فصيح الكلام وحاصل الدفع منع الملازمة مستنداً بأن هذا التكرار له فائدة عظيمة وهي أنه للتعليل الخ وله أن يمنع التكرار مستنداً بما ذكرناه من أن ذكره في كل موضع لغرض آخر ولحكمة أخرى ثم ادعاء التعليل لا يناسب أنه تعالى يستحق الحمد لذاته والقول بأنه بيان استحقاقه بالنظر إلى انعامه وصفاته لا يدفع الإيهام وينكشف منه أن ذكر الألوهية مكررة أيضاً فينبغي أن يذكر له نكتة ولذكر المظهر في موضع المضمر وجه إذ الظاهر الحمد له ولعل النكتة فيه أنه لبيان استحقاقه الذاتي كما أن الأوصاف المذكورة لبيان استحقاقه الوصفي بالنظر إلى صفاته وفي بعض التفسير الحكمة في تكريره أنه في التقدير كأنه قيل اذكر أني رب مرة واذكر أني رحمن رحيم مرتين ليعلم أن العناية بالرحمة أكثر مما سواها ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فإني ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] فهو كقوله: ﴿غافر الذنب﴾ [غافر: ٣] الخ.

قوله: (قرأ عاصم والكسائي ويعقوب) الخ. أي مالك بالألف بوزن فاعل **(ويعضده قوله تعالى: ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾** [الانفطار: ١٩]) وجه التأييد هو أن تملك في هذه الآية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم إذ لا معنى لأن

قوله: كرره للتعليل في لفظ التكرير إشعار بأن البسملة جزء من الفاتحة على ما هو مذهب الشافعي في هذه المسألة والمص رحمه الله شفعوي المذهب وجه التعليل هو ما يذكره بعيد هذا من قوله وإجراء هذه الأوصاف الخ مع قوله فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له.

قوله: ويعضده قوله ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً﴾ وجه كونه عاضداً لهذه القراءة أن لا تملك استعمل فيه معدى إلى مفعول به كمالك فإنه مأخوذ من ملكه يملكه بخلاف ملك فإنه لازم مأخوذ من ملك يملك بعد نقله إلى فعل بالضم وجعله بمنزلة الغرائز وإن المراد بيوم الدين ويوم لا تملك واحد والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

---

(١) وبهذا البيان يندفع الإشكال المذكور من أن من قال بأن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث لزم استغناؤه عنه حال بقائه سواء كان العرض باقياً في زمانين كما هو مذهب الجمهور أو لا كما هو مذهب أبي الحسن ومتابعوه.

يقال يوم لا يكون نفس ملكاً لنفس شيئاً بخلاف ما إذا قيل لا تكون نفس مالكة لنفس شيئاً أي نفعاً وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً﴾ [البقرة: ٤٨] ولم يرد على المعنى الأول نص وإن كان في الواقع كذلك إذ لا ملك لأحد على أحد ولا سلطنة له عليه ولا يحتمله النظم هنا لأن صلته[١] لفظة على دون اللام وذكر شيئاً يأبى عنه ظاهراً وتقدير الجار خلاف الظاهر فحينئذٍ يكون المراد بالأمر في قوله والأمر واحد الأمور بمعنى الشيء لا واحد الأمور بمعنى الشيء لا واحد الأوامر وإن كان الأمر حقيقة في الثاني مجازاً في الأول وإلا لاختل الارتباط لما عرفت من أن المنفي المالكية لا لملكية فينبغي أن يثبت له المالكية لا الملكية وأن التقوية قد تمت بدون قوله والأمر على ما عرفت فذكره للتنبيه على ما ذكرنا من أن الأمر يجب أن يكون واحد الأمور على هذا المعنى في ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] محافظة للمناسبة ولو ورد النفي والإثبات على أمر واحد أو للإشارة إلى أن المفعول هنا محذوف وأنه هو الأمور وبهذا يظهر ضعف ما قيل إن قوله: ﴿والأمر يومئذٍ لله﴾ [الانفطار: ١٩] ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للأمر مناسبة تامة وقد فسره في التيسير وغيره بأن الحكم حكمه ولا قاضي سواه انتهى فإنه غفلة عن سبك ما قبله من نظم ﴿يوم لا تملك﴾ [الانفطار: ١٩] الآية والمصنف غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة عليه على الإطلاق على أنه يحتمل أن يكون مراده بيان حاصل المعنى إذ أحد المعنيين يستلزم بنوع الاستلزام الآخر إذ المالكية لكل أمر يستلزم الملكية[٢] وبالعكس نعم لا ملازمة في الجزئية بل الملازمة في الكلية وهذا القدر كاف في كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري وهو التاسع من القراء العشرة.

قوله: (والباقون ملك) أي قرأ الباقون أي من القراء الثمانية الذين قدم المصنف ذكرهم في خطبة فلا يرد أن قراءة خلف بن هشام توافق الأولى.

قوله: (وهو المختار) لوجوه ثلاثه الأول[٣] (أن) هذه القراءة **(قراءة أهل الحرمين)**

قوله: لأنه قراءة الحرمين أعل ولقوله: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦] ولما فيه من التعظيم الأول استدلال بكونه قراءة الثقات والثاني استدلال بقرينة النقل القرآني والثالث بدلالة وضع اللغة وجه إفادة لفظ الملك التعظيم إن الملك هو المتصرف بالأمر والنهي والسلطنة والقهر بخلاف المالك فإن قلت قد تم الاستدلال بلفظ شيئاً فعل لإلحاق قوله: ﴿والأمر يومئذ لله﴾

---

(١) لأن صلته أي صلة الملك بمعنى السلطنة على دون اللام والصلة هنا اللام دون على.

(٢) في صفاته تعالى إذا المالكية لكل أمر يستلزم الملكية ويؤيده قول السمين على ما سيأتي نقله بل المالكية لكل شيء يستلزم مالكية رقاب المخلوقات فهو عين الملك بالضم.

(٣) قيل وقد قال أبو شامة قد أكثر المصنفون في التفاسير من الترجيح بين قراءة مالك وملك حتى بالغ بعضهم إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأولى وهذا ليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب بهما بمعناهما انتهى وقد عرفت وجه الرجحان بحيث لا يؤدي إلى اسقاط الأخرى والنقصان.

وهم أولى الناس بأن يقرؤوا القرآن غضاً طرياً كما أنزل وقراءهم الأعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلاثة المذكورين وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين ولا ريب في أن بعض القراءة أبلغ وأفصح من بعض قال المصنف في سورة هود في قوله تعالى: ﴿ولا يلتفت منكم أحداً إلا امرأتك﴾ [هود: ٨١] والأولى أن يجعل الاستثناء في القراءتين عن قوله ﴿ولا يلتفت﴾ مثله في قوله تعالى: ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ [النساء: ٦٦] ولا يدع أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى. إذ نصب المستثنى في كلام غير موجب غير مختار والبدلية افصح منه مع أن أكثر القراء المتواتر قراءتهم اختاروا الغير الأفصح فصح أن يقال إن هذه القراءة أفصح وهو المختار والسر فيه أن جميع القرآن أسوة في حد الإعجاز لكن بعضه أبلغ من بعض كما صرح به أرباب المعاني والمحقق التفتازاني في المطول وأيضاً جوز ترجيح بعضه على بعض باعتبار المعنى كسورة الإخلاص مثلاً أفضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى ورد أنها تعدل ثلث القرآن في خبر شريف صحيح فما المانع من ذلك بحيث لا يؤدي إلى تنقيص غيره.

قوله: (ولقوله تعالى ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦]) وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضاً فالمناسب له ههنا ملك لا مالك ولا يخفى عليك أن الآية السابقة يناسب لها مالك لا ملك والقول بأنها لا تعارضه لأنه ليس نصاً في المالكية كما مر مدفوع بما أوضحناه لك إلا أن يقال إن الوجوه الثلاثة علة واحدة كما يشعر به كلمة الواو وإعادة اللام ليس نصاً في كونه دليلاً مستقلاً على كونه مختاراً ولم يذكر قوله تعالى: ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] للتأييد لأنه تعالى ملك الناس في الدارين فالآية لا تطابق موضع التأييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيامة وقيل في وجه التأييد فيه نصرة للكشاف أنه كما عقب تعالى وصفه بالربوبية بالملكية في خاتمة القرآن ناسب أن يعقبه كذلك في الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عمومه في الدارين لأن ملكية يوم القيامة تدخل دخولاً أولياً.

قوله: (ولما فيه من التعظيم) الأولى لما فيه من زيادة التعظيم إذ لا ريب في كون المالك تدل تعظيماً لا سيما في مالكية جميع الأشياء فإن لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة إذ قلما يخلو أحد من الناس من كونه مالكاً ولا يكون ملكاً إلا أعلاهم

[الانفطار: ١٩] دخل في الاستدلال قلت أجل له دخل فيه لأنه مشعر بمفعول مالك المحذوف لأن تقديره مالك الأمور يوم الدين فهو بيان لزيادة مناسبة بين الدليل والمدلول وإيماء إلى أن مالك متعد محذوف المفعول وإن إضافته إلى يوم الدين في المآل من باب الإضافة إلى الظرف كقبل الطف لا من قبيل الإضافة إلى المفعول به حقيقة كما هي كذلك الآن يرشدك إليه تنظيره بقوله يا سارق الليلة أهل الدار حيث صرح فيه ذكر المفعول به ذكر صاحب الكشاف لاختيار الملك وجهين آخرين حيث قال ولقوله: ﴿ملك الناس﴾ [الناس: ٢] ولأن الملك أعم والمالك أخص الوجه الأول مبني على رعاية التناسب بين الفاتحة والخاتمة مع ما فيه من التدريج من الوصف بالربوبية إلى الوصف بالملكية والثاني على أن يراد بالعموم والخصوص معنياهما اللغويان لا معنياهما المصطلح عليهما لعدم دخول أحدهما تحت مفهوم الآخر فالمراد أن ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكاً أكثر إفراداً مما تحت حياطة المالك من حيث إنه مالك.

وأشرفهم فتصرفه عام قوي وإلى هذا أشار بقوله (**والمالك**) إذ التقدير إذ المالك (**هو المتصرف في الأعيان المملوكة**) على أن العطف عطف تفسير وشتان ما بين التصرفين إذ التحقيق أن الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وإن شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضي استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الإطلاق إلا لله تعالى وهو أخص من الملك[١] بكسر الميم لأنه تعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي[٢] وبزيادة كونه حقاً في الشرع من غير نظر إلى استغناء وافتقار وأن ما يملكه الملك من التملك عليه أعني سياسة الخاصة ملكه فيه أتم من تصرف المالك في المملوك وأما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح أن بعض ما يتوهمه بعض العامة من أن تصرف المالك في المملوك أتم من تصرف الملك في الرعايا منشأة عدم اتحاد المورد والنظر إلى العرف الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الأصلي المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالأمر والنهي في الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم بناء على العرفي العامي ولذا قلنا لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون المالكية في قوله تعالى: ﴿مالك الملك﴾ [آل عمران: ٢٦] انتهى. خلاصة ما في الكشف وقال السمين في مفرداته هذا مخصوص بصفات الآدميين وأما في صفاته تعالى فالمالك أو الملك واحد انتهى. وهذا يؤيد ما قلنا بأن تفسير صاحب التيسير بأن الحكم حكمه الخ. بيان حاصل المعنى وأن أحد المعنيين يستلزم الآخر بنوع الاستلزام ثم قال والظاهر أن بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفاً فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه ملك رقاب أهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك لا ملك

---

(١) قال صاحب الكشاف إن الملك بالضم يعم وبالكسر يخص فقال صاحب الكشف لم يرد العموم والخصوص المصطلحين لأن أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر فلا غرض شاملاً له وهذا بحسب العرف الطارىء في الملك بالكسر وفي التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم والمراد أن ما تحت حياطة الملك من حيث إنه ملك أكثر مما تحته مما تحت حياطة المالك من حيث هو مالك إذ يوصف بالمالكية بالنظر إلى أقل قليل بخلاف الملكية والعموم والخصوص تقع على مثل هذا وجاز أن يراد أن شمول سياسته فوق سياسة المالك انتهى قوله لأن أحدهما لا يدخل بالنظر إلى مفهومهما كما قرره العلامة البيضاوي ولا ينافيه استلزام الملكية المالكية دون العكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً اصطلاحاً على ما قررناه أو من وجه على ما ذهب إليه السمين فلا يرد إشكال بأن الظاهر أن الملك بالضم هو التصرف في كل مملكة كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالأول أعم وكذا الملك والمالك إذ هذا التفسير غير ما أورده صاحب الكشف كما بيناه وقوله وما ذكره في العموم والخصوص اللغوي بناء على ظاهر كلام الكشاف والشاهد عليه ما ذكره صاحب الكشف في التحقيق فلا يليق الاعتراض على مثله.

(٢) أي أن الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف الشرعي فللملك أن يتصرف فيهم بما شاء وأما كون التصرف حقاً أو ليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعاً وإلى هذا أشار بقوله وبزيادة كونه حقاً الخ فثبت أن كل ملك مالك وليس بالعكس.

والسلطان على بلد لا مالك له فيها ملك غير مالك انتهى. والظاهر أن كل ملك مالك فإنه لا بد وأن يكون مالكاً لأشياء ولو قليلاً وأقله لباسه وركابه وسائر لوازم سلطنته قوله لا مالك له فيها إن أراد السلب الكلي فممنوع وإلا فهو غير مفيد فبينهما عموم وخصوص مطلقاً.

قوله: (كيف يشاء من الملك) بنحو بيع وهبة استمتاع ما يجوز استمتاعه فيخرج عنه استمتاع ما لا يجوز استمتاعه فكلامه عام خص منه البعض والقول بأنه أراد به المعنى اللغوي فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة **(والملك هو المتصرف بالأمر والنهي)**.

قوله: (في المأمورين) أي من العقلاء ولذا اكتفى بالمأمورين ولم يقل والمنهيين أي هذا مختص بالعقلاء والأول أي الملك بكسر الميم بالأعيان من غير العقلاء والعبيد والإماء المملوكين ملحقون بالجمادات وبالنظر إلى هذا قال صاحب الكشف لأن أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر كما أوضحناه دفعاً لإشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهراً تبايناً بحسب المفهوم بملاحظة الحيثية وإطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو بالقبول الحقيق كما ذكرنا آنفاً نقلاً عن المدقق صاحب الكشف قيل ولا يلزم منه رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فيمن تحت حكمه لأن محل تصرفه أقل قليل بالنظر إلى الملك وقيل الكلام في الموضوع اللغوي لا العرف الفقهي فللملك أن يتصرف فيهم بما شاء وأما كون التصرف حقاً أو باطلاً فمما لا يعتبر في الملك ولا يعتبر في المالك لغة بل شرعاً انتهى قوله حيث لا يقدر على ذلك ضعيف إذ الملك كما يقدر على التصرف بالأمر والنهي في رعاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالأعيان المملوكة له فأنى له الرجحان بهذا البيان غايته لا يقال إنه ملك من هذه الحيثية ثم قوله وقيل: الكلام أي كلام المصنف كما هو الظاهر الخ فيه مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع في العلوم الشرعية على ما هو باطل في البداهة الجلية.

قوله: (من الملك) بضم الميم بمعنى السلطنة.

قوله: (وقرىء ملك بالتخفيف) أي بفتح الميم وسكون اللام مع أن أصله الكسر ولكون السكون أخف سمي بالتخفيف وهي قراءة شاذة وذهب بعضهم إلى أنه غير مخفف وأنه إما صفة بزنة صعب أو مصدر وصف به للمبالغة كما في الرب والظاهر ما ذكره المصنف من أنه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام إذ ما ذهب إليه البعض فالظاهر أن معناه المالك مبالغة فيتحد القراءتان فتفوت المبالغة المعتبرة في ملك بكسر اللام.

قوله: (وملك بلفظ الفعل) الماضي من باب نصر ينصر أو ضرب الأخير هو الشهير والجملة الفعلية في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو ملك الدين أو للاستئناف فلاحظ من الإعراب وقيل حال بتقدير قد الظاهر حال مؤكدة وقيل في محل الجر على أنها صفة لمحذوف منكر[1]. بدل من لفظ الجلالة أي إله ملك الدين فالأول هو

---

(١) وكون النكرة بدلاً من معرفة لوصفه تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل.

المعمول إذ الحال لا يخلو عن إيهام خلاف المرام وهذه القراءة جامعة لمعنى القراءتين لأنه إما من الملك بكسر الميم أو من الملك بالضم ونسب صاحب الكشاف هذه القراءة إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي نشر ابن الجزري القراءة المنسوبة إلى أبي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن الجعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو قاسم الهذلي وغيره لا أصل لها ولهذا سكت عنه المصنف ولم ينسب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

قوله: (ومالكاً بالنصب على المدح أو الحال) أو النداء كما في التيسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير أمدح أو أعني وهو في عرف النحاة في النعت بمعنى القطع إلا أن النكرة لا يوصف بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل إلا أن يقال هذا الكلام بناء على ما اختاره بعض النحاة من أن النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفاً وتنكيراً وإنما يلزم لو تبع منعوته ولا ريب أنه غير متعارف والواجب اعتبار أحسن الوجوه في محكم التنزيل.

قوله: (ومالك بالرفع منوناً أو مضافاً على أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافاً بالرفع والنصب) فيوم منصوب حينئذٍ على المفعولية لا على الظرفية كما وهم إذ لا يفهم في الظرفية كونه مالك كل شيء قوله ومضافاً وهذه قراءة أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قيل وعلى تنوينه يوم ظرف أو مفعول فهو مخالف لما سبق وما قيل من أنه إذا نون رفعاً أو نصباً بألف ودونها فهو منصوب على الظرفية لا غير لأن الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل إنما يعمل بمعنى الحال والاستقبال وصفاته تعالى أزلية ليس بشيء لأن نصبه على التوسع فيجوز مطلقاً وأيضاً الأزلية لا تنافي العمل لشمولها للحال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه **(ويوم الدين)**.

قوله: (يوم الجزاء) المراد باليوم مطلق الوقت أشار إلى أن الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بأن الدين ما كان بقدر فعل المجازي والجزاء أعم ليس بتام هنا فإن الجزاء على عمل السوء بمثله وعلى عمل الحسنة بعشر أمثالها فصاعداً فلا يفيد هنا وإن سلم العموم في نفسه واختير يوم الدين إذ الجزاء يناسب المالكية والملكية وأنه مقصود والحساب وإعطاء الكتاب وسائر أحواله كالتمهيد وفيه رعاية للفاصلة.

قوله: (ومنه كما تدين تدان) مثل مشهور أول من قاله خالد بن نفيل وله قصة في مجمع الأمثال وبعض حديث المرفوع قيل رواه أبو الدرداء رضي الله تعالى عنه. وهو البر لا قتلى. والأتم لا ينسى. والديان لا يموت. فكن كما شئت كما تدين تدان. وفي التوراة

قوله: كما تدين تدان أي كما تفعل تجازى بفعلك وإنما سمي الفعل المبتدأ بالجزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثواباً أو عقاباً للمشاكلة وكذا الكلام في دناهم كما دانوا أي جازيناهم كما فعلوا قوله ومعناه ملك الأمور يوم الدين.

ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد. وفي الإنجيل[١] كما تدين تدان وكما تكيل تكال. والمعنى كما تفعل تجري فهو من المشاكلة قدم فيه المشاكل ولا ضير فيه وإن كان عكسه مشهوراً استعماله وقيل كما تجزي تجزى فلا مشاكلة لكن الأولى هو الأول على أنه شامل للثاني إذ الجزاء من قبيل الفعل والظاهر أنه عام للمتروك فإنها أفعال بمعنى كف النفس والأقوال أيضاً ولا يبعد تعميمه إلى الاعتقاد أيضاً.

قوله: (وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا) أي ومنه بيت الحماسة وأصل الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لأبي تمام الطائي جمع فيه أشعار الجاهلية مبتدأ بما وقع في الحروب فإذا قيل قال الحماسي يراد به أبو تمام وإذا قيل بيت الحماسة يراد به ذلك الكتاب فإضافة البيت إليها الأدنى ملابسة أي البيت الذي ذكر في الحماسة قائله شاعر يسمى أبا العتاهية الرماني أوله فلما صرح الشر وأمسى وهو عريان وصرح الشيء إذا انكشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما انكشف الشر وكأنه عار عن كل سائر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزيناهم جزاء مماثلاً لما فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيه[٢] بليغ قوله سوى العدوان سوى فاعل لم يبق وخرج عن الظرفية كما هو مختار الكوفيين وأما على مذهب الأصح وهو مختار سيبويه أن سوى لازم الظرفية فحملوا البيت على أنه نادر أو فاعله محذوف قام سوى مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد النون أصله دنياهم فحذف الياء فبقي دنا فوزنه قلنا.

قوله: (أضاف اسم الفاعل) وهو مالك لم يتعرض ملك لأنه صفة مشبهة لأنه أشق من ملك بعد جعله لازماً كما مر مراراً فيكون إضافتها إلى غير معمولها مثل رب العالمين فيكون إضافته معنوية فتقع صفة للمعرفة وإنما اللفظية هي إضافتها إلى فاعلها كحسن الوجه وأما مالك فلكونه متعدياً يظن أن إضافته إلى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحاول بيانه وأوضح سبيله فقال وأضاف اسم الفاعل **(إلى الظرف)** إذ الظرف إما متصرف أو غير متصرف والأول كيوم والليلة فلك أن تتوسع فيها بأن ترفع أو تنصب أو تجر من غير أن يقدر فيه معنى في فيجري مجرى المفعول به تساويهما في عدم تقدير في فيهما ولا يخرج بذلك عن الظرفية ألا يرى أن الفعل اللازم يتعدى إليه ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير[٣] لأنك إذا أضمرت في قلت سرت فيه وإلا قلت سرته كما في قوله ويوم شهدناه سليماً وعامراً. قليل سوى طعن النهار نوافله **(إجراء له مجرى المفعول به)**.

قوله: (على الاتساع) أي التجوز في النسبة الإضافية بترك تقدير لفظة في إذ الاتساع

---

(١) قوله كما تدين الخ والكاف اسمية محلها النصب على أنها صفة لمصدر محذوف أي تدان وتجزى ديناً وجزاء مماثلاً لفعلك والمماثلة في السوء ظاهرة وفي الحسنة مأولة.

(٢) قوله وهو عريان جملة حالية وقعت موقع خبر أمسى لأنه بمعنى صار في وقت المساء أو خبره والواو زائدة مثل قوله ما من نفس إلا وله نفس أمارة بالسوء لكن فيه شيء.

(٣) وإنما يظهر في الضمير إذ الضمائر لا تنتصب على الظرفية فالاتساع متعين في الضمائر المنصوبة.

في الظرف أن لا يقدر معه في توسعاً فينتصب نصب المفعول به أو يضاف إليه على وتيرته فيتعلق الجار والمجرور بأضاف فإن قوله إجراء علة لإضافته على التوسع لا الإضافة بتقدير في إذ لا وجه حينئذٍ إلى الإجراء لأنه على بابه والنكتة في تأخير على الاتساع حينئذٍ أن يثبت الحكم أولاً معللاً فيكون له في النفس تقرر لا يكون لما يذكر تعليله بعده وهو أبلغ وأرجح وحينئذٍ لا تعرض لكون الإضافة مجازية صريحاً لكنه يفهم التزاماً وإن حمل الاتساع على المجاز فالجار متعلق بإجراء له فحينئذٍ يكون المعنى أضاف اسم الفاعل إلى الظرف بلا تقدير في لأجل الإجراء المذكور وذلك الإجراء على الاتساع أي على المجاز العقلي وإنما اختار هذا لاستلزامه كونه تعالى ما لكافيه الأمر كله لأن مالكية[1] الظرف من حيث إنه ظرف لا من حيث ذاته يستلزم مالكية ما فيه فهو كدعوى الشيء ببينة فيفيد المبالغة المطلوبة وإن حمل الإضافة بمعنى في أو بمعنى اللام يفوت هذه المبالغة ولأمر ما لم يتعرض لهما مع أن اعتبار أحدهما يغني عن التمحل المذكور وأما القول بأن الإضافة بمعنى في لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لأن المصنف قد يعتبر بها على أنه غير تام لأنه يمكن جعلها بمعنى اللام يرد الإضافة بمعنى في ظاهراً إلى الإضافة بمعنى اللام فالمعنى ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] مالك ملكاً له اختصاص بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما أن ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه ثم المراد من التجوز هنا التجوز في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فإن إضافة المضاف إلى غير ما حقه أن يضاف إليه مجاز لأنها جازت موضعها الأصلي كإسناد الفعل إلى غير ما هو له مثال يا سارق الليلة ونحوها مثال للمجاز العقلي في النسب الإضافية كذا في المطول قيل لكن ذكر الشيخ الرضي أنهم اتفقوا[2] على أن معنى الظرف متوسعاً فيه أو غير متوسع سواء ثم قال والذي أرى أن جميع الظروف متوسع فيها فقولك خرجت يوم كان في الأصل خرجت في

---

(١) لأن مالكية الظرف إلى قوله يستلزم مالكية المظروف أي كناية عنه بناء على أنه لا يلزم في الكناية إمكان المعنى الحقيقي فإن الزمان عند المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع وبناء على أن الاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك فلا يرد منع الاستلزام كذا قيل وأنت خبير بأن صاحب الكشاف يشترط إمكان المعنى الحقيقي فلا يتمشى الجواب المذكور إذ المصنف معه في ذلك وأيضاً الزمان عندهم ليس بعدم محض كأنياب الأغوال فيجوز التملك ما هو متحقق في نفس الأمر على أن السيد السند لم يرض بذلك وتمامه في شرح المواقف ولعل هذا مراد من قال إن الكلام مبني على العرف وأهل العرف يعدون الزمان أمراً موجوداً وح يمكن إرادة المعنى الحقيقي كما هو المشهور انتهى واثبات العرف في ذلك مشكل إن أريد به العرف بين العلماء كيف وهم يصرحون بعدمه وإلا فلا يعبأ بذلك العرف.

(٢) قوله اتفقوا على أن معنى الظرف الخ فمحمول على أنهما سواء بحسب المآل دون القصد الأولي فإن في المجاز الحكمي أيضاً يفهم معنى الظرفية مآلاً لأن الليلة في سارق الليلة وإن جعلت مسروقة لكن يفهم منه كون السرقة واقعة في الليلة كما لا يخفى وأما قوله والذي أرى أن جميع الظروف متوسع فيها فمعناه أن في جميع الظروف توسعاً لفظياً هو تعلق الظرف بلا واسطة حرف في ولا يلزم منه أن لا يكون في بعضها تصرف معنوي بطريق التجوز في الحكم مثل ما نحن بصدده وبالجملة فكلام الشيخ أولاً وآخراً في مرتبة التحقيق النحوي بحيث لا يمنع التوفيق البياني كذا قيل. (غني زاده).

يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع الجار مفعولاً به بسبب حرف الجر ثم صار مفعولاً به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان فعلى ما ذكره لا مجاز في النسبة لكن إذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الإيقاعية فإذا استعملت في النسبة الظرفية كانت مجازاً لغوياً أقول يمكن أن يقال ليس في كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازاً حكمياً انتهى وهذا يخالف ظاهر ما نقلناه عن التحرير التفتازاني لكن يناسبه في الجملة ما قرر في الأصول من أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله فرق بين إثبات في وحذفها حتى ذهب إلى أن صمت هذه السنة يقتضي الكل لأنه الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إلا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بأن ينوي الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف قد يكون أوسع بخلاف الإمامين كما في التلويح فالظاهر أن ما ذكره الشيخ مختار الإمام وعلى هذا لو ترك ادعاء التوسع في مالك يوم الدين حصل فائدة التوسع من المبالغة فلا حاجة إلى العناية وأما قول القائل أقول يمكن أن يقال الخ لا يلائم كون الهيئة التركيبية مجازاً عنده وقيل وتحقيقه أن التوسع في الظروف جعل نسبة الفعل إليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعاً فيه بمنزلة نسبته إلى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لأن تجوز المفعول لمحل الفعل لظهور أثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبته إلى المفعول به الحقيقي وأثره يظهر في الإضمار كما مر فلذا كان اللازم معه متعدياً والمتعدي متعدياً بالأكثر مما كان متعدياً له فالمتعدي قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله نزل منزلة اللازم ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضي اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعاً فيه أو غير متوسع سواء لا على ما توهمه بعض أرباب الحواشي وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه كما ستراه انتهى. قوله: ومنه عرفت أن الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ. ليس بشيء لأن أئمة الأصول أجابوا عن إشكال ورد علينا من قبل الشافعي أنكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز في قوله لا يدخل دار فلان بأنه من قبيل عموم المجاز لأنه يراد به نسبة السكنى وهي تعم الملك والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً كما في التوضيح فلو كان ذلك متفقاً عليه لما تمحل أصحابنا في تلك النسبة فالاختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعدمه عام للحقيقة والمجاز العقليين أيضاً على أن تحقق النسبتين في النسبة الإضافية غير معروف بل المشتهر النسبة المجازية فقط في مثل سارق الليلة ومكر الليل ومالك يوم الدين ولم نطلع على خلافه وقول الشيخ الرضي ليس بمشير إليه فضلاً عن التصريح فيه واليوم من الفجر الصادق إلى الغروب في الشرع وفي العرف من طلوع الشمس إلى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لما عرف في محله أن اليوم إذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت وهنا كذلك وبالمعنى الأول يرادف النهار وسيجيء تفصيله.

قوله: (كقولهم يا سارق الليلة أهل الدار) حيث جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع أهل الدار لكن لما سرق في الليلة جعلت مسروقة فإضافته إليها للملابسة مجازية وأهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء مثل يا ضارباً زيداً ويا طالعاً جبلاً بناء على النداء يناسب الذات فاقتضى بتقدير موصوف ففي الحقيقة الاعتماد على الموصوف ويرد عليه أن اسم الفاعل لكونه دالاً على صفة يقتضي موصوفاً فإذا لم يذكر يقدر فينبغي أن يعمل دائماً كما ذهب إليه الكوفيون فشرط الاعتماد يكون ضائعاً والفرق بين النداء وغيره لا يعرف له وجه والبناء المذكور لا يكون مرجحاً لما ذكرنا من أنه يقتضي موصوفاً الخ. وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بأن الموصوف المقدر لا يكفي في العمل ورد الرضي في بحث الموصول أيضاً أن تقدير الموصوف لا سند له في كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه هنا فالأولى أنه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يا سارق من أهل الدار واحذرهم كيلا تقع في هلاك أو أنه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلاً من الليلة أو أن الليلة وإن اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به أهل الدار أو مفعول ثان لسارق بناء على أنه يتعدى إلى الأول بنفسه وإلى الثاني بالحرف وقد يحذف فيتعدى له بنفسه والأول هو المعول لسلامته عن التمحل.

قوله: (ومعناه ملك الأمور يوم الدين) يعني أن إضافة اسم الفاعل حقيقة معنوية إذا أريد به الماضي وهنا كذلك فتفيد التعريف فيصح أن تقع صفة له تعالى وهذا فذلكة قوله أضاف اسم الفاعل إلى الظرف وسيذكره صريحاً وأما ملك إذا اعتبر أنه صفة مشبهة فإضافتها إلى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مرية وعن هذا لم يتعرض له مع أنه المختار عنده هذا فائدة التعبير بالماضي وأما فائدة جعل الأمور مفعولاً به مع أنه جعل يوم الدين أولاً مفعولاً به على الاتساع إشارة إلى أن حاصل المعنى لذلك المبنى هذا لأنا قد بينا أن مالكية[1] الظرف من حيث إنه ظرف مستلزم لمالكية المظروف بطريق برهاني أبلغ فيكون حاصل معنى مالكية يوم الدين نفسه من حيث إنه ظرف مالكية جميع الأمور

قوله: ملك الأمور على لفظ الماضي هذا تفسير على قراءة مالك أما أولاً فلأن الملك ليس اسم فاعل بل هو صفة مشبهة وأما ثانياً فلأنه لا يشتق من فعله إلا بعد تنزيل فعله منزلة اللازم بنقله إلى فعل بالضم فمن أين يصح الاتساع ومثله بقوله يا سارق الليلة أهل الدار فإن في قوله إجراء له مجرى المفعول به دلالة على أن له مفعولاً به لكن لم يضف هو إليه ههنا بل أضيف إلى الظرف إجراء للظرف مجرى مفعوله والتصريح بلفظ الأمور تصوير للمفعول به المحذوف.

---

(١) إن مالكية الظرف الخ ولا يرد أن الفقهاء قالوا إن الإقرار بهذا الصندوق لفلان لا يكون إقراراً بما في الصندوق انتهى لما عرفت من أن الكلام كنوي فلا ريب في صحة ذلك حتى إذا قام قرينة على أن المراد بالصندوق ما في الصندوق فإقراره إقرار بما فيه وقد عرفت أن الاستلزام ليس المراد عقلي بل هو بمعنى صحة الانتقال ولا شك في صحة الانتقال من مالكية الظرف إلى مالكية المظروف وإن لم يمتنع الانفكاك فإذا وجدت القرينة مع تلك الصحة تصح الكناية.

التي كانت فيه أو إشارة إلى أنه إذا لم يرد المبالغة فحق الكلام هكذا مالك الأمور كلها يوم الدين والمعنى ما قرره وساقه كما قال الشيخ عبد القاهر في قول من قال إن إدباراً وإقبالاً في قول الخنساء إنما هي إقبال وإدبار بمعنى مقبلة ومدبرة أن مراده أنه إذا تركت المبالغة فحق الكلام مقبلة ومدبرة وقيل يعني أن الظرف وإن أجري مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول به محذوف يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوص انتهى إن أراد ما ذكرناه فلا غبار عليه وإن أراد ما هو الظاهر منه يرد عليه ما أورده الشريف المحقق[1] ويحتاج في دفعه إلى التكلف.

قوله: (على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤]) أي الملك وإن لم يتحقق بعد بل في المستقبل لكنه لكونه محقق الوقوع يشبه بالماضي فعبر عنه بالماضي استعارة مثل نادى هذا بيان وجه صحة التعبير بالماضي في كلام المصنف وأيضاً فيه إشارة إلى أن مالكاً مجاز يراد به المعنى الماضي وأن اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال وفي الماضي اختلف المشايخ فيه وفي المستقبل مجاز اتفاقاً قولنا في المعنى المتحقق في الحال دون في الحال إشارة إلى دفع إشكال بأن الدال على الزمان وضعا بالاتفاق هو الفعل وجه الاندفاع هو أنا لا ندعي أنه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك بل ندعي أن اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والفرق بين المعنيين واضح لكن بعد هذا لا يخلو عن إشكال فتدبر والبحث مذكور في المطول وأما ما نقل عن المص أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقاً فالله تعالى اعلم بصحته إذ هو مخالف للمشهور عند الجمهور والحاصل أن مالكاً وكذا ملكاً أريد به المستقبل فعبر عنه بالدال على الحال أو الماضي لأنه كالماضي في تحقق الوقوع وإنما قال على طريقة ﴿ونادى﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية لأنه ماضٍ صيغته مستعملة في المستقبل وهنا حال صيغة أريد به الماضي تأويلاً والذي خطر بالبال أن اسم الفاعل إنما تكون إضافته معنوية حين كونه بمعنى الماضي حقيقة وأما إذا كان بمعنى الماضي مجازاً ففي كون إضافته معنوية نظر لأنه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي ترجيح جانب المجاز على الحقيقة خفاء لا يعرف به وجد والقول بأن الاعتبار باستعمال اللفظ لا بالوضع ضعيف إذ الماضي المستعمل فيه ماضٍ تأويلاً لا تحقيقاً فتأمل.

قوله: (أوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الإضافة حقيقية معدة

قوله: أوله الملك في هذا اليوم بكسر الميم أي له المالكية فيه وهو عطف على قوله ملك الأمور يوم الدين أي معناه ذاك وهذا ذكر رحمه الله حينئذ كون الإضافة في مالك يوم الدين محضة مصححة لجعله وصفاً لله وجهين الأول مبني على كونه بمعنى الماضي تأويلاً والثاني على كون مالكيته تعالى مستمرة في جميع الأوقات ولذا صور معناه بصورة الجملة الاسمية لقوله أوله الملك

---

(١) من أنه حينئذٍ يكون الكلام منسولاً ومطروحاً والتكلف بأنه أراد أنه لم يرد المبالغة فحق الكلام أنه ظرف والمفعول به محذوف.

لوقوعه صفة للمعرفة) عطف على قوله ملك الأمور أو معناه له الملك بكسر الميم أو الضم يعني المراد به الماضي أو الاستمرار فلا يكون عاملاً فيما أضيف إليه لاشتراط عمله بمعنى الحال والاستقبال لتكون الإضافة حقيقة الخ واسم الفاعل والمفعول المستمر يصح أن يكون إضافته معنوية كما يصح أن لا يكون كذلك والتعيين مستفاد من القرينة وذلك لاشتماله على الماضي والحال أو الاستقبال فلا ينافي ما قاله الشيخان من أن الإضافة في قوله: ﴿جاعل الليل سكناً﴾ [الأنعام: ٩٦] لفظية لأنه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد لما قلنا من أن الماضي المأول لكونه مستقبلاً حقيقة وكون إضافته معنوية محل بحث ثم معنى استمرار الملك في هذا اليوم أنه إذا قام ذلك اليوم ظهرت مالكيته تعالى وملكيته واستمرت إلى غير النهاية وحاصله أنه سيقع ويتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعتبر في اسم الفاعل الذي تكون إضافته بسببه معنوية مشتمل على الماضي والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلي فكيف إضافة المالك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال إن الاستمرار استفعال من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى: ﴿سحر مستمر﴾ [القمر: ٢] على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو المراد هنا إلا أنه على وجوه فإنه يكون بمعنى الوجود في جميع الأزمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالأمور الجبلية وعدم الانقطاع أزلاً وأبداً كما في الصفات الذاتية وجاعل ومالك وضعاً وضعاً ثبوتياً والجعل من صفات الأفعال وكذا

فحمله على الاستمرار المستوعب لجميع الأزمان حتى الماضي فباعتبار ملاحظة جانب الماضي صح أن يكون إضافته معنوية مفيدة للتعريف كما كانت الإضافة في ﴿وجاعل الليل سكناً﴾ باعتبار ملاحظة معنى الحال والاستقبال لفظية مع أن المراد به الاستمرار أيضاً وروى ابن الحاجب عن الكسائي أنه قال يجوز إعماله وإن كان للماضي وتمسك بقولهم الضارب زيداً أمس وقوله تعالى: ﴿وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد﴾ [الكهف: ١٨] وقال أبو البقاء في قوله تعالى: ﴿الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً﴾ [فاطر: ١] إن الإضافة في فاطر السموات محضة لأنه للمعنى وإما جاعل الملائكة فكذلك في أجود المذهبين وأجاز قوم أن تكون غير محضة على حكاية الحال ورسلاً مفعول ثان أقول يمنع إرادة الاستمرار هنا إضافته إلى يوم الدين الذي هو يوم القيامة وهو زمان مستقبل لا يتناول الماضي والحال فحين أضيف الملك إلى يوم الدين لا يظهر الاستمرار والاستيعاب لجميع الأزمنة ويمكن أن يجاب عنه ويقال إن مالكيته تعالى ليوم الدين صفة ثابتة له تعالى أزلاً وأبداً في الماضي والحال والاستقبال والحادث في المستقبل وهو تعلقها بيوم الجزاء لا يمنع الثبوت الاستمراري.

قوله: لتكون الإضافة حقيقة تعليل للتقييدين المذكورين معاً أعني تقييد الأول بقوله على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] وتقييد الثاني بقوله على وجه الاستمرار وإنما قيد الأول بذلك والثاني بهذا لأن في الأول لوحظ حدوث التعلق بالمفعول في الزمان المستقبل فاضطر إلى جعل المتوقع المحقق كالواقع وادعائه أنه وقع ومضى ليصير الإضافة محضة وفي الثاني لم يلاحظ ذلك بل فسر مطلقاً والإطلاق بملائمه معنى الاستمرار.

الملك إن فسر بالتصرف فإن فسر بالقدرة على التصرف كما هو رأي الإمام كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية أزلاً وأبداً متفق عليه وأما الأولى فذهب الماتريدية إلى أنها مثلها من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل وإن الإضافة حقيقية لتخلف شرطه[1] فلا غبار على ما نحن فيه انتهى. ولا يخفى أن الصفات الذاتية والأفعال قديمة ولها تعلقات حادثة وهذا عندنا وعند أبي الحسن الأشعري صفات الأفعال حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماضياً وبعضها حالاً واستقبالاً بالنسبة إلينا فالاستمرار المشهور المعتبر في كون إضافة اسم الفاعل معنوية ممكن في التعلقات وما اختاره المصنف ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعاني الثلاثة يقتضي عدم العمل الخ. مطلوب البيان والمذكور في الكتب المشتهرة الاستمرار المشتمل على الأزمنة الثلاثة وكون الصفات نفسها مستمرة أزلاً وأبداً لا يفيد وحصول الأشياء بالتعلقات الحادثة والقديمة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور عدم تحققه في تعلقات الصفات غير مسلم وأجاب النحرير التفتازاني بوجهين أحدهما أن يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير أن يعتبر معه الحدوث في أحد الأزمنة وذلك ممكن في المستقبل كأنه قيل هو ثابت المالكية في يوم الدين وإذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يعمل لانتفاء مشابهته للفعل والآخر أن يجعل يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فتستمر مالكيته في جميع الأزمنة كما أنه في صورة الحمل على الماضي يختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في تحقق الوقوع فلا يكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملاً بل بمعنى الماضي لكن استعمل في معنى مجازي هو المستقبل المشبه بالماضي انتهى. ولا يخفى ما فيه كما عرفت.

قوله: (وقيل الدين الشريعة) لا اسم القيامة تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظي فإنهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإن ما جاء به النبي عليه السلام من حيث إنه يطاع له دين ومن حيث إنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية شريعة فإن أصل الشريعة الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية كما مر ومن حيث إنه يملي ويكتب ملة والدين وإن كان أعم لشموله دين الحق والباطل[2] والشريعة خاصة بما جاء به الأنبياء عليهم السلام لكن تفسير الأعم بالأخص وبالعكس جائز في التعريف اللفظي والدين والشريعة معنى شرعي له وبالنظر إلى المعنى الأصلي استعارة ولذا قال الراغب

قوله: وقيل الدين الشريعة فالمعنى يوم فصل الخصومات بالشرع والعدل وليس المراد به الشرع معنى التكليف إذ لا تكليف هناك.

---

(١) الأولى لتحقق شرطه.

(٢) والدين مقول على الدين الحق والباطل بالاشتراك اللفظي ودين الحق مقول على الأديان الحقة بالاشتراك المعنوي.

الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة الدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى واستعارة الشريعة قد ظهرت مما ذكرنا مرضه لما فيه من الاحتياج إلى التقدير مع أن المآل واحد فلا حاجة إلى اعتبار مضاف ولو قيل الأعمال في النشأة الأخرى هي نفس الجزاء فالعبادات في هذه النشأة والمنكرات أيضاً يكون ثواباً وعقاباً لم يحتج إلى تقدير المضاف كقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً﴾ [النساء: ١٠] الآية.

قوله: (وقيل الطاعة) والفرق بينه وبين ما يليه أن الشريعة اسم للأحكام اعتقاداً وعملاً والطاعة هي التمسك بذلك والتدرع بلباس التقوى فهذا القول أردى مما قبله أما أولاً فلأنه يحتاج إلى تقدير مضاف أيضاً وأما ثانياً فلأنه لا يتناول الجزاء بالعقاب قوله **(والمعنى)** أي على التفسيرين **(يوم جزاء الدين)** أما معنى جزاء الطاعة فظاهر وأما معنى جزاء الشريعة فمحمول على يوم جزاء أحكام الشريعة[1] إن قبلت فبالثواب وإلا فبالعقاب فإضافة جزاء إلى الشريعة لأدنى ملابسة فتلك الإضافة مجازية ولا يظن أنه دون الاحتمال الثاني فإن هذا المعنى في ذلك شائع بخلاف تخصيص الجزاء بالطاعة والثواب.

قوله: (وتخصيص اليوم بالإضافة) أي هو تعالى مالك للأمور كلها في جميع الأوقات فما وجه التخصيص بذلك اليوم فأجاب بذلك والباء داخلة على المقصور أي تخصيص إضافة مالك باليوم ممتازاً به عن سائر الأيام وقيل إنه محتمل لوجوه أربعة لأنه إما بمعنى كونه مضافاً إليه لمالك أو كونه مضافاً إلى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور أو

قوله: والمعنى يوم جزاء الدين أي يكون المعنى على تقدير مضاف والمعنى يوم المجازاة على الطاعة.

قوله: وتخصيص اليوم بالإضافة الخ يعني أن الله تعالى مالك لجميع الأشياء أو يخرج من حيطة ملكه وسلطنته شيء فما معنى تخصيص ملكيته بيوم الدين فالوجه تعظيم اليوم أو لأن الله متفرد بنفوذ الأمر في ذلك اليوم ليس لغيره ملكية ولا مالكية فيه لقوله: ﴿لمن الملك اليوم﴾ [غافر: ١٦] قال الطيبي في اختصاص يوم الدين دون القيامة وغيرها من أسمائها فائدتان إحداهما مراعاة الفاصلة وثانيتهما العموم المطلوب في الألفاظ فإن الجزاء يشتمل على جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرمد الدائم بل يكاد يتناول أحوال النشأة الأولى بأسرها إلى هنا كلامه يعني ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة: ٤] أبلغ في العموم من مالك الأمور يوم الدين للفرق الظاهر بين قولك فلان مالك الدهر وصاحب الزمان وبين قولك مالك الأمور في الدهر وصاحب الحكم في الزمان فإن تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على أبلغ وجه في مقام العموم والتعظيم فهذا من باب الكناية وإثبات المطلوب بالبينة حيث جعل اليوم مملوكاً ليفيد الشمول التام لتملك جميع ما فيه فظهر من هذا أن الإضافة فيه ليست بمعنى في يشهد على ذلك.

---

(١) أي إن قبلت الأحكام عند الله تعالى.

مقصور عليه انتهى. والاحتمال الأخير بعيد عن المقام جداً مع أن قوله أو لتفرده بنفوذ الأمر فيه يأبى عنه كل الإباء فالإضافة مصدر مبني للمفعول أي تخصيص اليوم بكونه مضافاً إليه لمالك أو ملك ولهذا التعميم اطلق الإضافة.

قوله: (**إما لتعظيمه**) أي اليوم أي يوم عظيم لا يملكه إلا العظيم فالتفخيم لمالكه بهذا الطريق لا تفخيم وراءه وتجويز رجوع الضمير إليه تعالى للعلم من السياق إخراج للكلام عن المذاق.

قوله: (**أو لتفرده تعالى**) أو لمنع الخلو وجه إيراده بها دون الواو للتنبيه على أن كل واحدة علة بحيالها[١] فكيف إذا اجتمعا بأسرهما.

قوله: (**بنفوذ الأمر فيه**) يقال نفذ الأمر بالذال المعجمة بمعنى مضى ولو قال تنفيذ الأمر لكان أوضح وأولى إذ الوسائط مرتفعة يومئذٍ فالأمر يومئذٍ لله الواحد القهار ولا ملك لأحد ولو عارية سوى الملك الجبار وأما أيام الدنيا فتنفيذ أمره تعالى وقضاءه قد يكون بالواسطة وقد يكون غيره مالكاً بطريق العمرى ثم يترك لغيره بعد مدة الاستيفاء والأمر هنا مفرد الأوامر وفيه إشارة إلى رجحان قراءة ملك كما صرح به أو الأول إشارة إلى قراءة مالك والثاني إلى قراءة ملك فحينئذٍ يظهر حسن كلمة أو وقد عرفت أن المراد الوقت فلا إشكال بأن اليوم له مبدأ ومنتهى فلا حاجة إلى الحمل على التشبيه وقيل خص لإفادة ملكه لجميع الأمور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك ما فيه وهو يرجح كون الإضافة لامية لا على معنى في لأن كونه مالكاً في يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله قدس سره انتهى. قوله لدلالة تملك الزمان الخ. قد تقدم ما له وما عليه قوله لا على معنى في الخ مخالف لتقرير المصنف ويستفاد العموم بسبب جعل الظرف مفعولاً به توسعاً.

قوله: (**وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى**) الإجراء هنا مستعار من إجراء الماء إلى ما يسقى به أو من إجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى إيصالها إليه من غير انقطاع وهو حقيقة عرفية وإن أستعير من الأول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند

قوله: إجراء له مجرى المفعول به وأما بيانه بقوله معناه مالك الأمور يوم الدين فذلك تصوير لأصل المعنى المعدول عنه يعني وإن عبر اليوم بعبارة المفعول به لكن كني به عن المفهوم فيه على أبلغ وجه وأشمله كما جعل البحتري الفعل المتعدي لازماً ثم كناه عن المتعدي في قوله:

شجو حساده وغيظ عداه ... أن يرى مبصر ويسمع واع

أي أن يكون ذا رؤية وذا سمع فعبر به عن قوله أن يرى مبصر آثار محاسن الممدوح ويسمع واع صيت محامده فلو أريد هذا المعنى ابتداء من مالك يوم الدين لم يفد تلك الفائدة وأيضاً مالك يوم الدين أعم معنى من مالك يوم القيامة لشمول مالك يوم الدين أحوال النشأة الأولى أيضاً بخلاف مالك يوم القيامة فإنه مختص بالأحوال الواقعة يوم القيامة.

---

(١) بحيالها أي برأسها.

المصنفين أيضاً وهذا ملخص ما في الكشاف كما بينه شروحه كذا قيل وجعله مستعاراً من إجراء الماء هو الظاهر بل المتبادر أن معنى الثاني أيضاً مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعي إليه تلطيف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد.

قوله: (من كونه موجداً للعالمين) وفيه إشارة إلى أن التربية تدل على الإيجاد اقتضاء إذ ربوبيته تعالى فرد كامل ولا يتصور فوقها ربوبية إذ ما فرض أنه رب فهو عبد مربوب من العالمين ولا ريب أنه يقتضي أنه يوجده ويبلغه إلى كماله آنا فآنا على أن الإيصال إلى كماله وتبليغه إليه من جملة الإيجاد بالنسبة إليه تعالى وأما بالنسبة إلى غيره تعالى كالوالد والمعلم فتربيتهما الكسب لا الإيجاد واختيار كونه موجداً إذ الإيجاد إعطاء الوجود أفضل الإنعام وموقوف عليه سائر الإحسان والإكرام ثم هذا التفسير للصفة الأولى باعتبار كونها بمعنى المربي كما هو المتبادر ولم يتعرض لتفسيره بمعنى المالك لأن الأول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بأن الملك إنما سمي به لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفي بعض النسخ من كونه رباً هكذا في أكثر النسخ وهو الأولى لعمومه بكلام المعنيين بلا تمحل وفي بعض النسخ من كونه رباً للعالمين موجداً لهم وهذا مآل نسخة من كونه موجداً للعالمين رباً لهم غايته إنه قدم المفسر في إحديهما وآخر في الأخرى والقول بأن موجداً وما بعده تفصيل لربوبيته وقوله **(رباً لهم)** تعميم بعد التخصيص لمزيد الاهتمام لأن الكمال الأول الذي هو أساس جميع الكمالات لا ينبغي إخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف فإن المتعارف في مثل هذا التفسير ولا وجه في أن يفسر اللفظ أولاً بالمعنى ثم يشار إلى التعميم بإعادة ذكر المفسر بل لا نظير له نعم أن المتداول ذكر اللفظ أولاً ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ هنا وقد يذكر أولاً ما هو المراد ثم يذكر اللفظ بعده تنبيهاً على أن ما ذكر أولاً توضيحه وتفسيره كما في بعض النسخ الأخرى هنا.

قوله: (منعماً عليهم بالنعم كلها) إشارة إلى معنى الرحمن الرحيم وإن المراد بهما غايتهما كما مر وإنهما راجعان إلى الصفة الفعلية وقد يؤول بإرادة الخير فهما من صفات الذات وكلية النعم إما مستفادة من الرحمن لدلالته على المبالغة أو من مجموعهما وهو الظاهر وقد مر توضيحه فارجع إليه **(ظاهرها)** تخليق البدن والقوى الحالة فيه ونحوها **(وباطنها)** كنفخ الروح وإشراقه بالعقل والفهم والفكر والإخلاق المرضية **(عاجلها)** وهو النعم الدنيوية **(وآجلها)** وهو النعم الأخروية.

قوله: (مالكاً لأمورهم) قد عرفت أن مالكية الأمور عن آخرها يستلزم ملكيته وبالعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال إنما نظر ههنا إلى مآل المعنى فكونه مالكاً للأمور كلها يوم الدين في قوة كونه ملكاً فيه كما أن كونه مالكاً للعالمين في قوة كونه ملكاً لهم وما تقدم من اختيار الملك إنما كان بالنظر إلى اللفظ أو إلى مجرد مفهومي المفردين انتهى. وإنما رجحه على عكسه مع أنه أولى بالترجيح لأن ظهور سلطنته والتفرد بالغلبة والقدرة إنما يكون بمالكية أمورهم بالثواب للمطيعين والعقاب للعاصين قوله (يوم

الثواب والعقاب) ومعنى يوم الدين إشارة إلى ترجيح كونه بمعنى يوم الجزاء.

قوله: **(للدلالة)** خبر لقوله وإجراء هذه الأوصاف الخ. على أنه الحقيق بالحمد أي من جهة صفاته وإنعامه كما أن الحمد لله للدلالة **(على أنه الحقيق بالحمد)** من جهة ذاته قوله **(لا أحد أحق به منه)** إشارة إلى أن في الكلام قصراً حقيقياً إذ لام الحمد إما للجنس كما هو المختار عند الزمخشري ورضي به المحققون أو للاستغراق وعلى كلا التقديرين يفيد القصر أما الأول فلأن المبتدأ إذا كان معرفاً بلام الجنس يفيد أن جنس الحمد وحقيقته مقصور على الخبر فإذا كان فرداً من أفراده متحققاً في ضمن الفرد غيره تعالى كانت الماهية متحققة في ضمن ذلك فرد فيختل حصر الجنس ومن هذا رجح على الاستغراق وأما الاستغراق فإفادته الحصر ظاهرة لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد أو جميع أفراده على الاتصاف بكونه له تعالى على أنه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر إفراده وجنسه على الله تعالى فما ذكره المصنف حاصل المعنى إذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه له تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصر حقيقي وإلا فهو قصر إضافي وقد سبق تحقيقه ثم إن قوله لا أحد أحق به منه معناه لم يكن أحد غيره تعالى حقيقياً بالحمد عرفاً[1] وإن كان يشعر أن غيره تعالى حقيق به في الجملة لغة وله نظائر كثيرة كقولك لا أحد أعلم في البلد من زيد والمعنى أن زيداً أعلم البلد في العرف وأما لغة فلا ينفي المساواة لكنه مهجور في الاستعمال فلا غبار في الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى[2] وقال **(بل لا يستحقه على الحقيقة سواه)** وإنما لم يستحقه غيره على الحقيقة لأن الأفعال الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى ومدخل العبد الكسب وقد عرفت أن الكسب لعدم استقلاله راجع عليه الخلق لاستقلاله فلا يستحقون الحمد عليها[3] وإن جرى عليهم ظاهراً حمد فهو له تعالى حقيقة وفي نفس الأمر ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع إلى مدح النقاش ونعم ما أنشده القيسي.

إذا نحن أثنينا عليك بصالح فأنت كما نثني وفوق الذي نثني

قوله: لا أحد أحق منه تأكيد للاختصاص المدلول عليه بقوله إنه الحقيق بالحمد اللازم من اختصاص المحمود عليه المجرى عليه تعالى وهذا الاختصاص أدى إلى الاختصاص المستفاد من التقديم في إياك نعبد لأن ذلك تفصيل الأول وبيانه ما قالوا إن القائل لما أخبر عن نفسه أنه يصدر عنه حمد من المحامد باللسان لمن يستحق الحمد اتجه السامع أن يسأل كيف تحمده أي بين لنا كيفية حمدك فإنها غير معلومة فلا بد أن يجيبه بما يلفظ به من الحمد وهو قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ لأن المفروض أن السؤال عن الشكر اللساني فإذن الحمد لله إخبار من القائل عن حمد الله تعالى وحقيقة الحمد القولي إياك نعبد وإياك نستعين وإلى ما ذكرنا نوع تلويح في قوله رحمه الله ليكون دليلاً على ما بعده.

---

(١) السر فيه أن الغالب فيما بين الشخصين الأفضلية والمفضولية لا التساوي فهذا نفي الأفضلية بهذه العبارة عرفاً.

(٢) أشار أن بل للترقي للمبالغة والقول بالإضراب لا يخلو عن اضطراب.

(٣) وأما الحمد على مثل الشجاعة والطبائع الغريزية فرجوعه إليه تعالى من أوضح الواضحات.

وإن جرت الألفاظ يوماً بمدحة ... لغيرك إنساناً فأنت الذي نعني

وأما استحقاقهم الثواب فبمقتضى وعده وموجب كرمه وأما اطلاق الحمد على الثناء بالجميل على غيره تعالى حقيقة أو مجازاً فهو بحث لفظي فإن قيل إنه موضوع للحمد الثابت في نفس الأمر فإطلاقه على غيره مجاز وإلا فحقيقة قيل وينبغي أن يعلم أن الحقيقة ههنا بمعنى نفس الأمر دون الحقيقة اللفظية حتى يعترض بأنه يلزم حينئذٍ أن لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوز أو ليس كذلك فالعبد محمود حقيقة بحسب جلي النظر لكن بحسب دقيقه فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى. فهو حقيقة في حمد العبد وأنت تعلم أنه لا يخلو عن كدر فالواضح الترديد المذكور وأما قوله في أوائل سورة سبأ وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك النعم الأخروية انتهى. فهو مؤيد لما ذكره هنا لا مناف فإن استحقاق الواسطة الحمد لوساطته ليس باستحقاق في نفس الأمر بل بواسطته وما نفاه ههنا الاستحقاق على الحقيقة وفي نفس الأمر مع قطع النظر عما سواه فلا منافاة حتى يحتاج إلى المعذرة قوله ولا كذلك النعم الأخروية فإن الشفاعة وإن كانت سبباً لوصول نعمة الآخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة لا من الشفيع ولو صورة بخلاف النعم الدنيوية.

قوله: **(فإن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له)** قيل لما ذكر أنه الحقيق ولا أحد أحق منه ثم أضرب عن الأحقية إلى نفي استحقاق الغير رأساً أشار إلى وجه ذلك انتهى. الأحسن أن يقال لما ذكر أنه الحقيق بالحمد بطريق الحصر لكونه معرفاً بلام الجنس وأردف قوله ولا أحد الخ للتنبيه على الحصر المذكور ثم ترقى بتصريح سلب استحقاق الغير على الحقيقة للمبالغة حاول بيان ذلك فقال فإن ترتب الحكم الخ. والمراد بالحكم هو ثبوت الحمد له تعالى المفهوم من قوله الحمد لله كذا قيل وظاهره أنه حمل قوله الحمد لله على جملة خبرية ولا يخفى أنه انشاء معنى والاعتبار للمعاني والإنشاء من حيث إنه انشاء لا يعلل إلا أن يقال إن العلة ما يفهم منه من الإخبار بأنه مستحق له على الحقيقة توضيحه قد مر سابقاً أن قول القائل الحمد لله ليس بحمد حتى يعلل وإنما الحمد ما يستفاد منه وهو الثناء بأنه تعالى مستحق للحمد لا يستحقه غيره على الحقيقة وهذا إنشاء والاعتذار ما مر ولا يبعد أن يقال إن العلة لإثبات أن جنس الحمد أو جميع أفراده مختص به تعالى وبعد ثبوت الحكم بتلك العلة يوجد الحمد والثناء بالطريق المذكور ومعلوم أن العلة لا توجد في غيره تعالى وإن علة الحمد منحصرة فيه فلا تتصف غيره تعالى بالجميل أصلاً فضلاً عن الاختياري الذي هو المحمود عليه إلا مجازاً وصورة باعتبار كونه مظهر آلة وواسطة فيفيد اختصاصه باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد عليه أن الشيء له علل شتى فيصح أن يوجد في غيره تعالى علة أخرى تصلح لكونه غيره مستحقاً للحمد بها ودعوى انحصار العلة في هذه الأوصاف غير مسلم مع أن كلام المصنف ساكت عن ذلك والقول بأن ثبوت العلة مع عدم ظهور علة أخرى يفيد الظن

بحصر العلية وهو كاف في مثله ضعيف لأن العدم في نفس الأمر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد والجواب أنه لو سلم وجود علة غير هذه الأوصاف في غيره تعالى فهي راجعة إليه لأنها من آثار رحمته وتربيته وثمرة إحسانه والظاهر أن كل واحد من هذه الأوصاف المذكورة علة مستقلة في إيجاب الحمد عقلاً لا المجموع كما يؤيده الاكتفاء ببعضها في بعض مواضع الحمد ولعل المصنف قال على الوصف للإشارة إلى ذلك نعم يحصل قوة وشدة في العلية بالمجموع من حيث المجموع واستحقاقه تعالى بالحمد بالصفات الذاتية لكونها مبدأ للأفعال الاختيارية فلا إشكال على أن كون الوصف المذكور علة لا ينافي كون غير ذلك من أوصافه تعالى سبباً له ألا يرى أن النحرير التفتازاني قال في المطول إنما تعرض الإنعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين انتهى. فعلم أن سبب الاستحقاق متحقق في غير هذه الأوصاف والمدعي نفى ذلك في غيره تعالى والمراد بالترتب المعنوي أي التعلق والارتباط فإن شأن الحكم أن يترتب على العلة وإن ذكر مقدماً وإنما قال يشعر لأن ترتب الحكم على الوصف ليس بصريح وأما إذا ترتب بالفاء فهو صريح عند بعض المحققين.

قوله: (وللاشعار من طريق المفهوم) عطف على قوله للدلالة والاشعار الاعلام في اللغة والمؤلفون يستعملونه لما ليس بصريح كما أشرنا إليه كالإيماء والإشارة وهو الذي عناه المصنف فكأنه في اصطلاحهم من أشعر الهدي إذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة **(على أن من لم يتصف بتلك الصفات)**.

قوله: (من طريق المفهوم) أي مفهوم المخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الآخر قال في المنهاج تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما لا توجد فيه تلك الصفة سواء كان حصل به نقص الشيوع أو لا انتهى. فكلامه ههنا مبني على ذلك وإلا فما ذكر في التلويح من أن معنى تخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه بأن يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيفيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة ولا شك أن التخصيص بهذا المعنى غير موجود هنا ولا يخفى عليك أن إشعار العلة لا يعد فائدة تمنع نفي الحكم عما عداه بل قالوا إن مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الإبل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه فالإشكال في هذه غفلة عظيمة قيل عدم الاستيهال لأن تحمد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال لأن يعبد[1] بالمفهوم الموافق أقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لأن في العبارة دلالة[2] على كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كما مر آنفاً

(١) قوله لأن يعبد كما أن مفهوم هذا الكلام دليل على قصر العبادة عليه تعالى كذلك دليل على قصر الاستعانة به تعالى فلم يعرف وجه تخصيصه بذكر العبادة.

(٢) قوله دلالة على كون الحكم أي وهو قوله إن الحقيق بالحمد وقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه انتهى وما ذكرناه معارض لذلك وقد عرفت وجه هذين القولين فتذكر.

فالمفهوم المخالف له عدم اختصاص الحمد بمن لم يتصف بتلك الأوصاف وهو باطل إذ المراد عدم ثبوته للغير لا عدم اختصاصه المشعر بثبوته له في الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لأن يحمد انتهى. وقد بان لك مما ذكرنا سابقاً أن المراد ليس اختصاص الحكم إذ لا تدل الأوصاف المذكورة عليه ويؤيده قوله وللإشعار لأنه لو كان المراد ذلك لكان المشعر به أن لا يكون الغير مختصاً باستحقاق الحمد لا أن لا يستأهل له أصلاً كما قال المصنف فحينئذٍ يشعر بأن الغير يكون إهلاله في الحمد وهو باطل فإذا أضعف الأساس بأن وهن ما يبنى عليه والحاصل أن المصنف ذكر للإجراء فائدتين الأولى أن الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت الحمد له تعالى بواسطة إشعاره بعلية تلك الأوصاف وبملاحظة انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفائه عما سواه والثانية إنه بمفهوم المخالفة دالة على اختصاص العبادة به لأن من لم يتصف بها لا يليق به أي الحمد فعدم كونه أهلاً لأن يعبد أولى فالأول تأكيد لما قبله وتمهيد لما بعده قوله ليكون دليلاً على ما بعده شاهد على ما ذكرنا من التعرض لأن لا يستأهل للحمد تمهيد لبيان أنه لا يستأهل للعبادة.

قوله: (لا يستأهل لأن يحمد) بالهمزة أو الألف المبدلة منها استفعال من الأهل أي لا يستحق ولا يليق أنكر الجوهري الاستيهال في هذا المعنى وتبعه الحريري وقاله إنه مولد غير مسموع من العرب والمسموع استأهل بمعنى الإهالة وهي الشحم المذاب وفي الأساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لكذا وهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالاً واسعاً وفي القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وإنكار الجوهري باطل ومثل هذه المخالفة ينبغي أن تحمل على تفاوت[1] اللغات وإلا فيرتفع الأمان عن بيان أرباب اللغات وقوله **(فضلاً عن أن يعبد)**[2] مصدر يتوسط بين الأدنى والأعلى للتنبيه بنفي الأدنى واستبعاده عن الوقوع على نفي الأعلى وهذا القدر لا إشكال فيه وأما انتصابه على أنه مفعول مطلق فبأي طريق كان اختلفوا فيه اختلافاً كثيراً حتى قال بعضهم لا يتقاربون حل فضلاً بحسب الظاهر فضلاً عن تحقيقه واختار بعضهم أنه مفعول مطلق من فضل بمعنى زاد يقال زيد لا يجوز بدرهم فضلاً عن الدينار أي عدم اعطائه الدرهم أمر زائد على عدم إعطاء الدينار ولأنه يمتنع أولاً عن إعطاء الدينار ثم عن إعطاء الدرهم فعن بمعنى على أو للتجاوز ويستعمل بين كلامين مختلفين إيجاباً وسلباً تفيد انتفاء الأدنى ليلزم انتفاء الأعلى بالطريق الأولى كذا قاله السيرافي في حاشية المطول في أوائل أحوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين الخ غير مذكور في أكثر بيانهم ولعله بناء على الأكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى. لكن لم نطلع عليها[3].

---

(١) على تفاوت اللغات فكم من لفظ شاع استعماله في لغة ولا يستعمل أصلاً في لغة أخرى.

(٢) قوله فضلاً عن أن يعبد الخ الأول مستفاد بطريق مفهوم المخالفة والثاني بطريق مفهوم الموافقة.

(٣) قيل فضلاً بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطي درهماً فضلاً عن الدينار أي بقي عدم اعطاء الدينار بقاء من اعطاء الدرهم كذا قيل.

قوله: (ليكون دليلاً على ما بعده[١]) إن كان بالياء التحتية فالمعنى ليكون كل واحد من تلك الأوصاف وإن كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الأوصاف وإرجاع ضمير ليكون إلى إجرائها لا يخلو عن المسامحة إذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر أنه علة للإجراء المعلل وترك العطف للإشارة إلى ذلك ولو عطف لأوهم أنه علة ثانية للإجراء واختار المضارع هنا للتنبيه على أنه علة ذهنية وأما قوله للدلالة الظاهر أنه علة حصولية وإنما أفرد دليلاً لأن المراد كل واحد أو على أن وزنه فعيل يستوي فيه الواحد والجمع قوله على ما بعده من الحصر المستفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلاً عن أن يعبد.

قوله: (فالوصف) الفاء لتفصيل ما أجمله للإشارة إلى أن تلك الأوصاف بعد اشتراكها في علية استحقاق الحمد يمتاز كل واحد منها عن الآخر بإفادة شيء وراء ذلك.

قوله: (فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد) يعني أن مجموع الأوصاف وإن كان دليلاً لاستحقاقه الحمد واختصاصه به وعلة له إلا أن لكل واحد منها مدخلاً في ذلك فمدخلية الوصف الأول بأنه علة موجبة للحمد نفسه قوله **(وهو)** أي الموجب له **(الإيجاد والتربية)** المفهوم من كونه رباً لما سواه إذ الإيجاد من جملة التربية وموقوف عليه لسائر الكمالات وقد سبق توضيحه أشار إلى أن علة الحمد هي التربية والإيجاد لأنه لذاته علة للحمد لكن عليته مشروطة بالاختيار إذ لا ثناء على الإيجاب والاختيار مستفاد من الوصفين الرحمن الرحيم فراعى كلا الاعتبارين فنظر إلى أن الذات أي ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم في الإجمال بأن المجموع علة للحمد ونظر إلى ذات العلية فحكم بأنها

قوله: فالوصف الأول لبيان ما هو الموجب للحمد يريد تفصيل ما أجمله كلامه السابق من الدلالة على معنى التعليل والإشعار بالمعنى المذكور يعني أن الوصف الأول وهو الوصف بالربوبية أجرى عليه تعالى لسان ما أوجب الحمد فإن التربية يدخل فيها الأمجاد ثم يترقى تدريجاً في مراتب التكميل إلى الغاية فهذا الوصف موجب للحمد على الموجد الحق المربي إلى أن يبلغ الشيء ذروة الكمال والوصف الثاني والثالث وهما الرحمن والرحيم للدلالة على أنه المتفضل المختار في تفضله وإنعامه بمقتضى تربيته فكأنه قال رب ثم في تربيته مختار ليس ذلك بطريق إيجاب كما هو مذهب الفلاسفة أو بطريق وجوب عليه على مقتضى الأعمال كما هو مذهب المعتزلة ووجه دلالة الوصف بالرحمة على ذلك المعنى أن ما يصدر بطريق الإيجاب أو الوجوب لا يصح لغة وعرفا أن يقال لفاعله إنه صدر منه تعطفاً ورأفة ولا يقال أيضاً لما صدر تعطفاً ورحمة أن فاعله مضطر فيه ولا أنه كان واجباً عليه بسبب سابق.

---

(١) قيل وهو إياك نعبد فمنطوقه تعليل لاختصاص الحكم بالحمد به تعالى ومفهومه تعليل لاختصاص العبادة به تعالى وهذه دقة لطيفة عرى عنها الكشاف.

وفي شرح المفتاح للسيد قدس سره فضلاً مصدر منصوب بفعل محذوف أبداً يتوسط بين أدنى وأعلى للتنبيه بنفي الأدنى واستبعاده على نفي الأعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح أو ضمني انتهى وهذا أكثري لا كلي وفي شرح المفتاح للعلامة أن أكثر استعماله أن يجيء بعد نفي.

الربوبية في التفصيل فالاعتبار الأول هو المناسب للإجمال والثاني للتفصيل فلا منافاة بين الكلامين نظراً إلى الاعتبارين واعلم أن الإمام قال من ذهب إلى وجوب الشكر عقلاً قبل مجيء شرع استدل بقوله: ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] لأنه يدل على أن الحمد حقه وملكه على الإطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولأنه قال: ﴿رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] وقد ثبت أن ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللاً بالوصف فلما ثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحماناً رحيماً بهم مالكاً لعاقبة أمرهم في القيامة دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده انتهى. قيل فكأن المصنف أشار بما ذكر إلى الرد عليه فإنه بيان من الله تعالى لإيجابه فهو سمعي لا عقلي فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر ولا يخفى عليك إنه لا وجوب قبل ورود الشرع عند الأشعري والمصنف منهم وأما القائلون بالوجوب عقلاً فعندهم يجب الحمد علينا عقلاً حتى يكون معرضاً للثواب والعقاب ثم بورود الشرع يحصل الاعتداد وتمام البحث في التوضيح[1] فمعنى قوله ما هو الموجب ما هو سبب ظاهر لوجوب الحمد فالإسناد مجاز قوله وهو الإيجاد الخ. المراد به الحاصل بالمصدر **(والثاني والثالث للدلالة على أنه)**.

قوله: (متفضل بذلك) أي بذلك الإيجاد كما أنه متفضل بسائر الإنعام في الدنيا ويوم القيام فلا تخصيص به حتى يتوهم المنافاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والرأفة المستفاد من الرحمن الرحيم **(مختار فيه)** منفهم من الرحمن والرحيم أيضاً بطريق اللزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق إذ التفضل والإحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك إذ ما صدر من الفاعل بلا اختيار لا يوصف بالتفضل.

قوله: (ليس يصدر منه) كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه ونفيه لإتمام البحث لا مدخل له في تفسير الاختيار إذ الوجوب عليه لا ينافي الاختيار ففي كلامه نوع تعقيد فالأولى أن يقال وأيضاً لا وجوب عليه.

قوله: (لإيجاب بالذات) كما ذهب إليه الفلاسفة من أن إفاضة الوجود على ما تم استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بدّ فيه من المادة والمدة **(أو وجوب عليه)** كما ذهب إليه المعتزلة من أنه يجب عليه تعالى الأصلح وإعطاء الوجود وأما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عليه تعالى لا مناسبة هنا وإن قال به المعتزلة لكن كون إعطاء الوجود من قبيل الأصلح غير واضح إذ المراد بالأصلح إما وجوب الأصلح في الدين بمعنى الأنفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب إليه معتزلة البصرة إذ وجوب الأصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد فما ذكره المصنف لا ينطبق على شيء منهما إذ

---

(١) في المقدمات الأربع وقد أوضحنا بعون العلام الغيوب وبلطف ستار العيوب في شرح المقدمات الأربع إيضاحاً ينحل به المغلقات وينكشف به المعضلات.

الإيجاد ليس شيء مما ذكر وإن أمكن تطبيقه على المذهب الأخير بالتمحل فتأمل[1].

قوله: (قضية لسوابق الأعمال) مصدر أو اسم مصدر بمعنى القضاء أي الأداء كالعطية بمعنى العطاء منصوب على أنه مفعول له للوجوب أي يجب عليه تعالى أداء للأعمال السابقة بطريق الجزاء أي يجب عليه تعالى الإتيان بمثل الأعمال السابقة التي فعلها المكلف في دار الدنيا إذ القضاء اتيان مثل الواجب ونصبه مع أنه ليس فعلاً لفاعل الفعل المعلل لأنه في الحقيقة علة لما هو المضاف إليه للوجوب وهو الإيجاد والتربية وقد نقل عن الرضي أنه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع الإشكال في كثير من المقال ولا يخفى عليك أنه غير متناول للإيجاد أو لا بلا سبق الأعمال وفي كلامه كثير من المسامحة والإهمال ولو ترك أو وجوب عليه لكان كلامه سالماً من الإشكال.

قوله: (حتى يستحق به الحمد) غاية لقوله متفضل الخ وحتى يجوز أن يكون للابتداء فيكون ما بعده مرفوعاً أو حرف جر فيكون منصوباً كما في قوله تعالى: ﴿وزلزلوا حتى يقول الرسول﴾ [البقرة: ٢١٤] الآية أي بسبب كونه تعالى متفضلاً مختاراً يستحق الحمد ومفهومه أنه لو لم يمكن كذلك لا يستحق الحمد فضلاً عن اختصاصه أما في الإيجاب فظاهر وأما في الوجوب فلأن فعل الواجب لا يستحق به فاعله الحمد والمدح لكونه أداء لما وجب عليه كأداء دين من وجب عليه وهذا كالصريح فيما ذكر من أن هذين الوصفين مع ما قبلهما علة لاستحقاقه لا علة لاختصاصه ويرد عليه أن الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاقه بفعله بالحمد والمدح محل نظر ألا يرى أن المكلف يمدح على فعل الواجب في الدنيا ويثاب في الآخرة فاتضح أن ترك هذا أحسن وأولى.

قوله: (لتحقيق الاختصاص) أي اختصاص الحمد به تعالى فاللام عوض أو للعهد **(فإنه)** أي الرابع وهو مالكيته أو ملكيته في ذلك اليوم **(مما لا يقبل الشركة فيه لوجه ما)** لا صورة ولا حقيقة لظهور أن لا ملك ولا ملك في ذلك اليوم لأحد سواه وأما الربوبية والرحمة فإنه يتوهم في كل منهما الشركة ولو مجازاً وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو المالكية هنا يوجب اختصاص المسبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت أن الحكم منتف

قوله: والرابع لتحقق الاختصاص أي الرابع وهو الوصف بمالكية الأمور يوم الدين لتحقيق الاختصاص المستفاد من الصفات السالفة فإن كلا منها مختص به تعالى بالوجه الذي وصف به عز وجل من البلوغ إلى غاية تضمحل دونها صفات المخلوق لكن يمكن أن يتصور فيها نوع شركة الغير بالنظر إلى أصل المعنى لا بالنظر إلى ذلك الوجه الكامل بخلاف مالكية الأمور في ذلك اليوم فإنها لا تقبل الشركة بوجه من الوجوه.

---

(١) إذ التربية والإيجاد ليس من قبيل الأنفع في الدين فقط حتى ينطبق على مذهب معتزلة بصرة لكن يظن أنه من قبيل الأصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير كما اختاره معتزلة بغداد ومع ذلك لا يتناول الإيجاد أولا بلا سبق الأعمال.

عند انتفاء علته فالمالكية التي هي علة الحكم منتف في غيره تعالى فالمسبب للحكم منتف أيضاً والأوصاف المذكورة محمود بها باعتبار كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على أفعال اختيارية ومنشأ للثناء محمود عليها وقد عرفت أنهما يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً وأشار بإفحام التحقيق إلى أن الاختصاص كان مستفاداً من الأوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها في غيره تعالى حقيقة لكنه لما كان توهم الشركة ممكناً ولو بحسب الظاهر يتوهم عدم الاختصاص فإذا تحقق في ذلك اليوم مالكيته ينكشف بها أن جميع الوسائط الدنيوية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التي وقعت لهم كانت راجعة إلى الله تعالى فالاختصاص الحقيقي موجود في الربوبية أيضاً لكنه يظهر في ذلك اليوم ويتحقق بخلاف الوصف الرابع فإنه لا يتوهم فيه الشركة أصلاً فجعله محققاً بحيث لا يشوبه شائبة توهم قطعاً فالأوصاف المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومه فلا منافاة بين كلاميه حيث قال آنفاً حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق.

قوله: (وتضمين الوعد) بالجر عطف على تحقيق الاختصاص وفي قوله: **(تضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين)** دون أن يقول وللوعد للحامدين إشارة إلى أن ذلك فائدة أخرى في ضمن ذلك التفصيل تابعة له وكون التفصيل مشتملة على زيادة فائدة من الإجمال غير عزيز في كلامهم على أن قوله مالكاً لأمورهم يوم الثواب الخ. مشير إليه نوع إشارة ولو قيل التقدير قولوا الحمد لله لكان انفهام ذلك من الإجمال واضحاً فيكون التفصيل أطبق له طباقاً.

قوله: (ثم إنه لما ذكر) شروع في بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم أولاً بيان طريقه لتقدمه طبعاً فقال ثم إنه مؤكداً بأن الداخلة على ضمير الشأن لكمال العناية بشأنه لفخامته أو المبالغة في تحقق مضمون مدلوله والعطف بثم تنبيهاً على تفاوت ما بين المعطوفين لتباينهما ولتفاوت الرتبة وللإشارة إلى الانتقال من كلام مسوق لبيان أمر إلى آخر سيق لبيان أمر آخر والمعنى بعد ما عرفت أن إجراء هذه الأوصاف على الله تعالى لكذا وكذا فاعلم أنه أي الشأن لما ذكر الخ. بصيغة المجهول لقوله خوطب لا يبعد أن يكون قوله: **(الحقيق بالحمد)** إشارة إلى أن ذكر لفظة الجلال متضمن لاستحقاقه الذاتي كما أشرنا إليه سابقاً ولهذا لم يقل لما حمد **(ووصف)** مجهولاً أيضاً.

قوله: (بصفات عظام) والمراد إما النعت النحوي إشارة إلى رجحان قراءة الجر فيهما أو الصفة المعنوية فيعم جميع الاحتمالات من وجوه الإعراب في الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقد يجمع بعظم أيضاً قوله: **(تميز بها)** صفة صفات ولا ضير في تضمن الصفة المادحة التميز ولا يظن أنها صفات كاشفة.

قوله: وتضمين الوعد الخ معنى التضمين مستفاد من لفظ الدين من حيث إنه وقع مضافاً إليه للمالك فكأنه قيل مجاز بالثواب للحامدين وبالعقاب للمعرضين.

قوله: (عن سائر الذوات) لأن الصفات المذكورة لا توجد في غيره تعالى لا سيما الأخيرة والمراد التميز التام وإلا فاصل التمييز حاصل باسم الجليل المستجمع جميع الصفات لا سيما على القول بأنه علم له تعالى وإحضار الشيء باسمه العلمي يفيد من التمييز لكونه مختصاً به ما لا تفيد الصفات الكثيرة لكونها كلية بحسب المفهوم وإن كانت منحصرة فيه خارجاً لكن مع انضمامها إليه يزداد تمييزاً ويكمل علماً.

قوله: (وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب) الأولى أن يقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف على تميز بحذف العائد وجواب لما خوطب الخ. وفي بعض النسخ تعلق بدون الواو فهو ح. جواب لما ويلائمه نسخة فخوطب والباء في **(بذلك)** سببية والإشارة بذلك إلى التميز تأكيداً وتقرير لما فهم مما قبله إذ لما تفيد سببية مدخوله لجوابها إذ التقدير أنه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بها تميز وإذا تميز تعلق العلم وإذا تعلق العلم به خوطب بذلك والمراد ذكر الله تعالى ذلك تعليماً لعباده كما صرح به الشيخان في تفسير البسملة لا ذكر العباد لكن لما كان مقولاً على ألسنة العباد كما صرح به أيضاً حسن قوله خوطب فإنه تعالى مخاطب في تلك المرتبة فلا إشكال أصلاً والتميز التام هو المصحح للخطاب وإن لم يكن بمرائي من المتكلم كما في خطاب الأعمى إذ النعوت التي أجريت عليه بعد إحضاره باسمه العلمي لما أوجبت له أكمل تمييز وأتم ظهور بحيث يتبدل خفاء الغيبة بجلاء الحضور استدعى استعمال صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة أو مجاز والظاهر أنه مجاز فإن الخطاب وإن لم يشترط إلا الإسماع لا المشاهدة والعيان لكن من شرط وضعه أن يكون صالحاً للمشاهدة والعيان ولا كلام في أنه تعالى مخاطب حقيقة بل الكلام في استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في خطابه تعالى في دعائه وتضرعه فكونه مجازاً أو هو الظاهر لكونه غير مرئي لنا في هذه الدنيا فلا إشكال بأنه يلزم منه أن لا يخاطب الأعمى حقيقة ولا من خارج الدار من في داخلها فإن المشاهدة هنا من شأنه وإن لم يشاهد لعارض بخلافه سبحانه وتعالى فإن هذه الدار ليس من شأنها المشاهدة وهذا سر حديث الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

قوله: (أي يا من هذا شأنه) عبر بصيغة البعد لما سيجيء أي لما كان صحة الخطاب

قوله: يا من هذه صفاته نخصك بالعبادة معناه إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه قالوا في تقديم إياك على نخص في عبارة الكشاف أنه للاهتمام أو لموافقة المنزل لا لتخصيص التخصيص وإلا لكان الأنسب أن يقول إياك نخص بالعبادة والاستعانة لا نخص غيرك ولما لم يقل في تأكيده ولا نخص غيرك بل قال ولا نعبد غيرك علم منه أنه لم يرد بتقديم المفعول على نخص معنى التخصيص ليكون الخطاب أدل على الاختصاص تعليل لخوطب والضمير في ليكون عائد إلى مصدر خوطب يريد به بيان النكتة الخاصة للالتفات الواقع هنا وجه كون الخطاب أدل على معنى الاختصاص أن ضمير الخطاب أعرف من ضمير الغائب وأكمل تميزاً منه بخلاف الغائب فإن فيه احتمالاً ما لغير المعنى المراد والحاصل أن

باعتبار تميزه بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان تعليق العبادة بمنزلة تعليقه بالذات المتميز بها فكأنه قيل يا من اتصف بتلك الأوصاف وتميز بها عن سائر الذوات نخصك بالعبادة فهذا إشارة إلى المذكور من الاتصاف بالأوصاف المذكورة شأنه بسكون الهمزة أو بقلبها ألفاً أي حاله وأمره قال قدس سره حاصل ما ذكر أنه لو قيل إياه نعبد وإياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهراً لم يكن فيه دلالة على أن العبادة له والاستعانة به لأجل اتصافه بتلك الأوصاف المجراة عليه والمتميز بها عن غيره لأن ذلك الضمير راجع إلى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة لأوصافه وإن اتصف بها فالحكم متعلق بذاته تعالى ولا

أصل الدلالة على الاختصاص كان حاصلاً في إياه نعبد فأريد الزيادة في تلك الدلالة فانتقل من طريق الغيبة إلى الخطاب ليعلم من غير احتمال أن المخصوص بالعبادة هو ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات العظام وإن العبادة له لاتصافه لتمييزه بها لترتب الحكم على الوصف المناسب وما ذكره المص رحمه الله من نكتة الالتفات الواقع هنا هو الذي اختاره صاحب الكشاف حيث قال ومما اختص به هذا الموضع أنه لما ذكر الحقيق بالحمد وأجري عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقيل إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا يحق العبادة إلا به إلى هنا كلامه يريد أن لفظ كلمة الخطاب في الدلالة على التميز بالصفات المذكورة والإشعار بعلة الحكم بمنزلة اسم الإشارة في ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] فإن لفظ أولئك بمنزلة إعادة المتقين بصفاتهم المذكورة من الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة والإنفاق والإيمان بالكتب الإلهية السماوية بأسرها فهو كما قلت زيد صديقك القديم ذلك حقيق بالإحسان فإن لفظ ذلك يراد به الذات مع الصفة المذكورة فيدل بإشعاره بمعنى الوصف الملائم على علة الحكم بأنه حقيق بالإحسان فكان هو بالإعادة بمنزلة إعادة من استؤنف من الحديث بصفته في قولك أحسنت إلى زيد صديقك القديم أحق بالإحسان قال صاحب الكشف إن قيل هو الله تعالى لذاته يستحق العبادة لا لتلك الصفات الخاصة قلنا مسلم ولكن نميزه بتلك الصفات التي لا تشارك فيها يدل على تميز الذات عن سائر الذوات ولما لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالذات من حيث هي صح إن وجوب العبادة باعتبار التميز بتلك الصفات الخاصة وذكر صاحب المفتاح في نكتة الالتفات فيه وجه آخر غير ما في الكشاف حاصله أن العبد إذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد من نفسه محركاً للإقبال عليه وكلما أجري عليه صفة من تلك الصفات العظام قوي ذلك المحرك إلى أن يؤول الأمر إلى خاتمتها المفيدة أنه مالك الأمر كله في يوم الجزاء فحينئذ يوجب ذلك المتحرك لتناهيه في القوة الإقبال عليه بالمرة والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فيكون هذا الالتفات منبهاً على أن العبد المنعم عليه بتلك النعم العظام الفائتة للحصر إذا فرض أنه ماثل بين يدي مولاه من حقه إذا أخذ في القراءة أن تكون قراءته على وجه يجد معها من نفسه ذلك المحرك حتى تنطبق قراءته على المنزل على ما هو عليه وإلا لم يمكن قارئاً فالفرق بين الوجهين أن الأول مبني على الإدراك الفعلي والثاني على الحركة النفسانية قال ابن جني إنما ترك الغيبة إلى الخطاب لأن الحمد دون العبادة ألا تراك تحمد نظرك ولا تعبده ولما صار إلى العبادة التي هي أقصى أمد الطاعة قال إياك نعبد إصراحاً بها وتقرباً منه.

يفهم منه سببية عرفاً وإذا قيل إياك بدل إياه فقد نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التي أوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم أطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ففي إطلاقه عليه ملاحظة لتلك الأوصاف فصار الحكم مرتباً على الوصف المناسب كأنه قيل أيها الموصوف المتميز بهذه الأوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم عرفاً أن العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الأوصاف ونظير إياك هنا اسم الإشارة الآتي في قوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية. فإثباته له في الخطاب بطريق برهاني بخلاف الغيبة فلذا قال ليكون أدل الخ. حاصله أن الخطاب يدل عرفاً وإن لم يدل وضعاً على أن العبادة والاستعانة تميزه بتلك الصفات وأما الغائب فلا يدل على ذلك لا لغة ولا عرفاً فلا إشكال بأن الضمائر كلها تدل على الذات دون اتصافه بالصفات وإن فهم من المقام فلما دل الخطاب على ذلك عرفاً عبر المصنف عنه باسم الإشارة الذي يدل على الذات المأخوذة مع الصفات لكن أراد به الصفات بل الاتصاف بها هذا إن أراد بدلالة العرف دلالته على ذلك لتقدم ذكرها فادعاء أن تلك الدلالة داخلة في مفهوم ضمير الخطاب عرفاً دون ضمير الغائب تحكم وإن أراد بها مطلقاً فلا دلالة عليها لا في صورة الخطاب ولا في صورة الغيبة وإشعار العلية قد حصل مما سبق ولذا قال فضلاً عن أن يعبد ليكون دليلاً الخ. والظاهر أن يقال إنه لما بين سبب صحة الخطاب وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذي استفيد من الفحوى.

قوله: (نخصك بالعبادة) أي نجعلك ممتازاً بالعبادة **(والاستعانة)** عن غيرك لا نعبد ولا نستعين غيرك على أن الباء داخلة على المقصور وهذا أكثر استعمالاً وإن كان دخولها على المقصور عليه كثيراً عند العرب ووجهه أن الاختصاص والتخصيص والخصوص بحسب مفهومه الأصلي يقتضي دخوله الباء على المقصور عليه في استعمال العرب إذ هو عبارة عن التعلق الخاص كما صرحوا به ومقتضاه أن يكون المتصف به مفعولاً بلا واسطة الحرف ومتعلقه مفعولاً بواسطته وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزيد كما استعمله صاحب الكشاف ولا شك أن استعماله مثل روايته في اللغة كما نص عليه النحرير التفتازاني فثبت أن الأصل دخولها على المقصور عليه فدخولها على المقصور بأحد الطريقين المذكورين ولعل الاكتفاء ببيان دخول الباء على المقصور في مشاهير اللغة كالأساس والجوهري بناء على أشهريتها وكتب اللغة مشحونة بالمجاز فعدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه لا يقتضي أن لا يكون عربياً إذ اقتضاء القاعدة مع استعمال الثقات كاف في ثبوته عند العرب إلا أن الأكثر في الاستعمال دخولها على المقصور إذ مادة التخصيص في معنى التمييز فإن تخصيص الشيء بالشيء الآخر في تمييز الآخر به كما اعترف به قدس سره في حاشية المطول في حل قوله نخصك بالعبادة أي نميزك ونفردك من بين الموجودين فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص المندوب بوا أي ميز المندوب عن المنادى بوا فتكون الواو مختصة بالمندوب وكذا قوله يختص برحمته من يشاء وبالجملة تخصيص شيء بآخر في قوة تمييز الآخر به فإما أن يجعل التخصيص مجازاً عن التمييز

مشهور في العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه وإما أن يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر للمضمن فيه فيقال في نخصك بالعبادة مثلاً نميزك بها مخصصاً أيا هالك وهذا هو المشهور المتداول بين العلماء ولبعض أرباب الحواشي تبعاً لغيره بحث قليل الجدوى وخلاف الفحوى ثم إنه أدرج لفظ نخصك لإظهار فائدة التقديم وهي إفادة القصر إشارة إلى رد ابن الحاجب وابن الأثير حيث قال في المثل السائر أن التقديم في إياك نعبد وإياك نستعين لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون لا للاختصاص وابن الحاجب ذهب إلى أن التقديم في نحو الله أحمد وإياك نعبد للاهتمام ولا دليل على كونه للحصر كما في المطول والقصر هنا حقيقي إذ لا معنى أنه يكون لرد خطأ المخاطب إذ قصر القلب والأفراد والتعيين في القصر الإضافي دون الحقيقي صرح به في المطول في بحث متعلقات الفعل لكن قد أغرب ذلك المحشي حيث قال إنه لا يجيء في تقديم متعلقات الفعل عليه إلا القصر الإضافي كما ينبيء عنه ظاهر قول المصنف وتقديم مفعوله ونحوه عليه لرد الخطأ وإن احتمل بناؤه على الأكثر انتهى وغرابته لا تخفى فإن القصر في إياك نعبد وفي قوله تعالى: ﴿لا إلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: ۱٥٨] حقيقي مع أنه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولا يتصور فيه رفع الخطاء بلا خفاء.

قوله: (ليكون أدل) متعلق بخوطب وبيان للنكتة المرجحة للخطاب بعد التنبيه على النكتة المصححة فلا إشكال بأن الخطاب لكونه جزءاً معلل بما سبق من مضمون الشرط فكيف يصح تعليل المعلل به بدون عطف ولك أن تقول إنه لبيان عليه العلة وجه الأدلية قد سبق بيانه مع ما له وعليه **(على الاختصاص)**.

قوله: (والترقي) بدون اللام عطف على يكون لكونه مأولاً بالمصدر بسبب أن

قوله: والترقي من البرهان إلى العيان عطف على الاختصاص لكن المراد بالتفضيل في لفظ الأدل في حق المعطوف عليه الزيادة على ما أضيف إليه وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة لفقد أصل الدلالة على الترقي في الصفات لأن دلالة الصفات جمعاً وفرادى إنما هي من طريق البرهان الصرف وهذا وجه آخر في نكتة الالتفات والعطف في قوله والانتقال من الغيبة إلى الشهود يحتمل أن يكون عطف التفسير ويحتمل أن يكون وجهاً آخر من وجوه الترقي فإن الأول ترق من الدليل إلى المدلول كالترقي من المقدمات إلى النتيجة والثاني ترق من الغيبة إلى الحضور وهذا الذي ذكره هو محصل ما قالوا في هذا المقام بلسان أهل العرفان أن الحمد مبادي حركة المريد فإن نفس السالك إذا تركت ومرآة قلبه إذا انجلت فلاحت فيها أنوار العناية والعناية التي أوجبت الولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله عليها سابغة وألطافه غير متناهية فحمدت على ذلك وأخذت في الفكر فكشف لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ما سوى الله تعالى على شرف الفناء مفتقرة إلى المبقي محتاجة إلى التربية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الديار وظلمة السلوك إلى الأغيار فهبت من نفحات جنات القدس نسمات الطاف الرحمن الرحيم وفرحت من هذا المقام بلغات بوارق الجلال من وراء سحام الجمال إلى الأحد الصمد المالك الحقيقي فنادت بلسان الاضطرار في مقام ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ [غافر: ١٦] أسلمت نفسي إليك وألجأت ظهري إليك وهناك خاضت

المقدرة فيكون من فوائد الخطاب ويؤيده ما في بعض النسخ للترقي باللام الجارة والعطف على الاختصاص وإن كان أقرب لفظاً لكنه أبعد معنى لما يرد عليه من إخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها أو من التمحل البعيد الذي ارتكبوه لكن الأول علة تحصيلية والثانية علة حصولية وعن هذا عبر الأول بصيغة الاستقبال والثاني بالحدث إذ الترقي ليس بحاصل بالخطاب كأدلية الاختصاص بل الأمر بالعكس العيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهدة العين ولذا هو مأول هنا كما ستعرفه والظاهر أن هذا الترقي بسبب ذكر الحقيق بالحمد وتوجه النفس إلى الذات الحقيقي بالحمد وكلما أجري عليه صفة من عظام الصفات ازداد تيقنه واطمأنت به نفسه حتى انصرفت إليه بشراشرها معرضة عما سواه لتناهي وضوحه فكأنه صار عياناً فيحمده ويعبده كأنه يراه كما ورد في الحديث الصحيح الشريف: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» **(من البرهان إلى العيان)**.

قوله: (والانتقال من الغيبة إلى الشهود) عطف تفسير للترقي والبعض[1] تصدى للفرق بينهما فقال والفرق أن الصفات المذكورة من حيث دلالتها على الآيات الآفاقية والأنفسي تفيد الترقي من البرهان إلى العيان ومن حيث كل واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه يميز عما عداه حتى يصير كالحاضر المشاهد يفيد الانتقال إلى الحضور أي إلى مرتبة كالشهود بسبب كونه حاضر القلب بحيث كأنه يرى لتيقنه بأنه تعالى يراه فيراقبه مراقبة العبد لمولاه المجازي أو مراقبة الرعايا للملك المجازي والظاهر أن كلام المصنف بالنسبة إلى السالكين وأما بالنسبة إلى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترقي كيف لا قال بعضهم ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه ولم يرض به بعض آخر فقال: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله حتى قيل إن قوله تعالى حكاية عن نبينا عليه السلام: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] أحسن موقعاً من قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] اللهم إلا أن يقال إن المراد مطلق الترقي سواء كان أصل الترقي أو دوام الترقي والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المصنف على أنه من عموم المجاز فلا نزاع في جوازه.

لجة الوصول وانتهت إلى مقام العين فتحققت بسمة العبودية فقال إياك نعبد وههنا إنهاء مقام السالك ألا ترى إلى سيد الخلق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾ [الإسراء: ١] فطلبت التمكين بقوله: ﴿إياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٥، ٦] واستعاذت عن التلوين بقوله: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فقصد مستكملاً ورجع مكملاً وفي كلام صاحب المفتاح إيماء إلى هذا المعنى من أراد فليرجع إلى ما فصله في المفتاح وأطنب في بيان حسن موقع الالتفات في ﴿إياك نعبد﴾ [الفاتحة: ٥] فقوله بني أول الكلام الخ استئناف أورده لبيان وجه الترقي المذكور.

---

(١) سيالكوتي.

قوله: (وكان المعلوم) جملة ابتدائية مسوقة لبيان أن الترقي والانتقال المذكورين مؤديان إلى هذه الحالة فلذلك صارا سببين للخطاب على سبيل كالمشاهدة وأما جعله عطف على الترقي بحسب المعنى أي ولصيرورة المعاني والمعلوم كالمعاين الخ. تكلف ولا باعث له وفي بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ما ذكرناه **(صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً)**.

قوله: (بني أول الكلام) جملة مستأنفة بيانية فلهذا اختير الفصل وقيل جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيبة إلى الخطاب على مذاق علماء الباطن بعد بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها تنبيهاً على شرافة هذه النكتة كأنها ليست من جنس ما قبلها انتهى. ولا يخفى ما فيه إذ الظاهر أنه جواب سؤال كأنه قيل لم اختير أولاً التعبير بالغائب ثم بالخطاب حتى احتيج إلى القول بالترقي الخ. فهلا سلك أولاً مسلك الخطاب فأجاب بما ترى **(على ما هو مبادي)**.

قوله: (حال العارف) أي العارف بالله وصفاته وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو بصدد المعرفة بعيد جداً إلا أن يقيد المعرفة بقيد يناسب المقام ويؤيد ما ذكرنا أن المصنف يذكر الإيمان بالشرائع بل اكتفى بالاستدلال بصنائعه على عظم الخ، لا على وجوده ووحدانيته.

قوله: (من الذكر) أي لله تعالى المستفاد من الحمد لله **(والفكر والتأمل)** في أحوال الآفاق والأنفس حسبما أمكن له وإن لم يقدر على ترتيب مقدمات موصلة إلى مطالب عالية حتى قيل من رأى أمراً عجيباً فقال سبحان الله فقد دخل في زمرة الناظرين وجملة المستدلين وهذا مستفاد من رب العالمين **(والتأمل في أسمائه والنظر في آلائه)** المستفاد من الرحمن الرحيم إذ المراد بالأسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمي المأخوذ من ذاته قد مر توضيحه نقلاً عن المواقف واستفادة النظر في آلائه باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم الفرق بين الآلاء وآيات الآفاق والأنفس اعتباري إذ لا يخلو آيات عن كونه آلاء **(والاستدلال بصنائعه)** مستفاد من رب العالمين أيضاً أخره لمدخلية الرحمن والرحيم أيضاً وقيل مستفاد من مالك يوم الدين ولعل مراده بملاحظة يوم الدين وما فيه من الأمور العظام التي تتحير دونه الأفهام فحينئذٍ يتضح حسن هذا الكلام لكن المتبادر من الاستدلال بصنائعه الاستدلال بمشاهدة الآثار الدالة **(على عظيم شأن)** صانعه القهار.

قوله: (وباهر سلطانه) من بهر بمعنى غلب والسلطان الولاية والقدرة وقد يجيء بمعنى الحجة ولا تناسب هنا لذا قفّى بما هو منتهى أمره وهو أن يخوض في لجلة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً، اللّهم اجعلنا من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

قوله: (ومن عادة العرب) عدل عن قول الكشاف هذا يسمى الالتفات في علم البيان

قوله: ومن عادة العرب التفنن في الكلام يريد به أن يبين للالتفات نكتة عامة وهذه النكتة هي

لوجوه: أما أولاً فلأن كلامه خاص بالالتفات وهذا عام له ولغيره كما سيتضح، وأما ثانياً فلأن التعبير بعادة العرب أولى من التعبير بعلماء البيان إذ ظاهره غير عام لجميع العرب العرباء وإن اعتذر عنه النحرير التفتازاني بأنه أراد بالبيان ما يعم العلوم الثلاثة على ما هو اصطلاحه في مواضع كثيرة انتهى. إذ العلوم العربية غير منحصرة في العلوم الثلاثة بل لا يبعد أن يقال إنه لا يختص بالعلوم بل هو في محاوراتهم يحاورون بأفانين الكلام في أداء المرام وأما ثالثاً: فلأن كلام المصنف مشعر بالحصر كما هو الأمر كذلك إذ البلاغة والفصاحة مختصتان بلسان العرب فعلم منه أن المراد بالعرب هنا ما يقابل العجم لا مقابل الأعراب إذ أهل البادية وهم المراد بالأعراب لهم أو لأكثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة.

قوله: (التفنن في الكلام) أي إيراد الكلام بالأفانين أي الأساليب يقال تفنن الرجل في حديثه إذا جاء بالأفانين أي الأساليب أي التفنن بالإظهار والإضمار باستعمال كل منهما في الموضع الآخر وبالموصولات وأسماء الإشارات والإخبارية والإنشائية والمضي والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك مما يكون به الكلام مطابقاً لمقتضى الحال وإن كان مخالفاً لظاهر الحال.

قوله: (والعدول من أسلوب) من قبيل عطف الخاص على العام أن حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الأسلوب بعد العمل به **(إلى)** أسلوب **(آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع)** فحينئذٍ النكتة فيه التنبيه على أن ذلك العدول لكونه متكاثر الفوائد ومتناثر الفرائد كأنه أمر آخر غير التفنن المذكور وأعلى منه بلاغة أو عطف تفسير أن حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار أسلوب من الأساليب باعتبار مطابقته للاعتبار المناسب مطلقاً وإليه مال بعض المحشين نظراً إلى أشد مناسبته بالمقام لكن يرد عليه أنه فما الحاجة إلى تطويل الكلام فلم لم يصرح في أول الأمر بالمرام كما فعله صاحب الكشاف والقول بأنه أراد الإجمال ثم التفصيل فإنه أوقع في النفس ضعيف فإنه لا حاجة إليه في مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيله فقال: **(فيعدل من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس كقوله تعالى:**

التي توجد في جميع صور الالتفات وخصوصيات موارده وإذا قورنت بهذه النكتة في بعض المواضع نكتة أخرى خاصة أفادت للكلام زيادة حسن وقبول وهي تختلف باختلاف المقامات والأحوال.

قوله: كقوله تعالى: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢] فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة لأن المراد بضمير الخطاب في كنتم وبالضمير المجرور في بهم واحد وفي قوله: ﴿والله الذي أرسل الرياح﴾ [فاطر: ٩] الآية من الغيبة إلى التكلم وفي قول امرىء القيس تطاول ليلك البيت فيه ثلاثة التفاتات في ثلاثة أبيات فإن مخاطبة الإنسان لنفسه عنده في باب الالتفات وعند غيره من باب التجريد فالالتفات الأول في ليلك التفت فيه من التكلم إلى الخطاب من حيث إنه قال ليلك في مقام ليلي والأفصح فتح الكاف في ليلك لأن المراد به الشخص من حيث هو لا النفس من حيث هي لأن النفس بعض الشخص لا كله ولو أريد بالنفس العين بمعنى الذات فالأنسب أيضاً الفتح لأن العين هو الشخص والدليل على ذلك أنه لم تكتب ياء المخاطبة

﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم﴾ [يونس: ٢٢]). وبعضهم حمل هذا على التفسير أيضاً

في آخر لم ترقد وفتح الكاف ذلك ومبنى الخلاف بينه وبينهم أنه لا يشترط في الالتفات وجود التعبيرين بل يكتفي بأن يكون مقتضى الظاهر طريقاً آخر لكنه لم يسلك بل سلك ما يقتضيه الحال غير مقتضى الظاهر والقوم يشترطه والالتفات الثاني من الخطاب إلى الغيبة حيث عبر عن نفسه أولاً بضمير الخطاب ثم بضمير الغيبة في باب والالتفات الثالث من الغيبة إلى التكلم حيث عبر عن نفسه بياء المتكلم في جاءني بعد التعبير بضمير الغيبة في بات ولو أجري الكلام على ظاهره لقال:

تطاول ليلي بالإثمد ... ونام الخلي ولم أرقد

وبت وباتت لنا ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءني الخ والالتفات لغة مأخوذ من التفت الإنسان يمنة ويسرة وفي اصطلاح جمهور البلغاء هو التعبير عن الشيء بأحد الطرق الثلاث من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر من تلك الطرق والسكاكي لما التزم أن بعض ما يعبر به عن الشيء على خلاف مقتضى الظاهر من باب الالتفات لزمه أن يعمم التعريف ويقول بعد التعبير عنه بطريق آخر بعد أن يكون بمقتضى الظاهر طريقاً آخر ليندرج فيه مثل تطاول ليلك ومنهم من قرر الالتفاتات الثلاثة في الأبيات الثلاثة على مذهب الجمهور حيث تكلف وجود التعبيرين في كل التفات منها فزعم أن الالتفات الأول في بات حيث انتقل من الخطاب إلى الغيبة والثاني في ذلك انتقل من الغيبة إلى الخطاب والثالث في جاءني من الخطاب إلى التكلم وبعضهم تنبه أن حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق فجعل في جاءني التفاتين إحداهما من الخطاب السابق في ليلك والآخر من الغيبة في بات وكلاهما فاسد فإن كلام السكاكي في مواضع مشعر بأن أحد أقسام التجريد أعني مخاطبة الإنسان نفسه كما في تطاول ليلك التفات أقول في أن حرف الخطاب في ذلك ليس عبارة عما عبر عنه بالضمير السابق نظراً لأن الكلام لا بد له من مخاطب والشاعر جعل المخاطب في بدء التكلم بهذه الكلمات نفسه جرى الأبيات على منوال مخاطبة النفس فحينئذ يجب أن يكون المراد بحرف الخطاب في ذلك نفسه فإذن يكون المعبر به عين المعبر بضمير الغيبة في بات وإن كان الإشارة بذلك إلى تطاول الليل والبيتوتة المذكورين والأثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع والإثمد بكسرهما حجر يكتحل به والخلي الخالي من الغم والجار أعني له حال من ليله لا متعلق ببات لأن الأفعال الناقصة لا تتعلق بها الحروف الجارة إذ ليس فيها حقيقة الحدث بل هي في التقدير قيود لإخبارها وأيضاً لا معنى لتعلقه به والعائر العوار وهو القذى الرطب الذي يرميه العين إلى الموق وإلى حواليها وقيل العائر الرمد والأرمد صفة ذي العائر والنبأ الذي جاءه هو خبر قتل أبي الأسود وهذه أبيات من قصيدة مرثية أبي الأسود والالتفات على ستة أقسام حاصله من ضرب الاثنين في الثلاثة فاستوفى رحمه الله ذكر أربعة منها بقوله فيعدل مع قوله وبالعكس وأهمل ذكر واحد من تلك الستة وهو الالتفات من التكلم إلى الخطاب لندرته ولم يهمله مثالاً إن قلنا إن في ليلك التفاتاً وإلا فلا ومثل الأصل بالآيتين وقول امرىء القيس واكتفى من مثالي العكس بما نحن فيه أعني الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وفي إياك نعبد وترك مثال واحدة من صورتي العكس أعني الالتفات من التكلم إلى الغيبة اللهم إلا أن يعد التعبير بلفظ المظهر في مقام المضمر المتكلم من الالتفات على ما ذهب إليه الإمام السكاكي وح يكون في آية الثانية مثال له أيضاً حيث قال: ﴿الله الذي أرسل الرياح﴾ في مقام أنا الذي أرسلت الرياح.

واعترض عليه بأنه أخص ولا يخفى أن الفاء ظاهر في التفصيل ولو كان تفسير الآتي بالواو كما في قوله والعدول الخ فإنه تفسير على زعمه على أن مجيء الفاء للتفسير ليس بشائع ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيرياً وأنت تعلم حاله سقط إشكاله لكن تفصيله قاصر عن استيعاب الأقسام الستة للالتفات فإنه فصل أربع صور الالتفات من الخطاب إلى الغيبة ومن الغيبة إلى التكلم وبالعكس وهو الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ومن التكلم إلى الغيبة ثم ذكر مثالها فإن الآية الأولى مثال الالتفات من الخطاب إلى الغيبة والآية الثانية مثال الالتفات من الغيبة إلى التكلم وفي البيت أيضاً كذلك فمن الخطاب إلى الغيبة حيث قال وبات والقياس باتت بالخطاب كالآية الأولى وأيضاً فمن الغيبة إلى التكلم في جاءني والقياس جاءه ولما لم يكن لإيراد المثالين للصورتين والسكوت عن البواقي وجه قال بعض المحشين إنما أورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم إلى الخطاب في ليلك والقياس ليلي وهذا مذهب السكاكي والظاهر أن مذهب صاحب الكشاف هذا أيضاً حيث قال: وقد التفت امرىء القيس ثلاث التفاتات في ثلاثة أبيات فعلم أن مذهب السكاكي موافق لمذهبه والظاهر أن المصنف رضي به فحينئذٍ تتحقق الأمثلة الثلاثة للصور الثلاثة الأولان من الالتفات مطلقاً والثاني عند السكاكي وفيه خدشة جداً.

قوله: (وقوله **﴿الله الذي أرسل الرياح﴾** [فاطر: ٩]) الرياح ثمانية كما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما (**فتثير سحاباً**)[1] فإن الصباء تثير السحاب والشمال تجمعه والجنوب تدره والدبور تفرقه انتهى كذا قاله المصنف في سورة الأعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصباء والجمع باعتبار افراده (**فسقناه**) من السوق إلى بلد ميت. لإحيائه أو لسقيه. فأحيينا به الأرض. بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذكره أو بالسحاب فإنه سبب السبب أو الصائر مطراً. بعد موتها. بعد يبسها والعدول فيها من الغيبة إلى ما هو أدخل في الاختصاص لما فهم من مزيد الصنع. كذلك النشور. أي مثل إحياء الموتى نشور الأموات في صحة المقدورية إذ ليس بينهما إلا احتمال اختلاف المادة في المقيس عليه وذلك لا مدخل فيهما وقيل في كيفية الإحياء فإنه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه أجساد الخلق وقيل في تفسير قوله تعالى: **﴿يوم يناد المناد﴾** [ق: ٤١]. إسرافيل أو جبرائيل فيقول أيتها العظام البالية والأوصال المتقطعة واللحوم المتمزقة والشعور المتفرقة أن الله يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء قاله المصنف (**وقول امرىء القيس: تطاول ليلك بالإثمد. ونام الخلي ولم ترقد. وبات وباتت له ليلة. كليلة ذي العائر الأرمد. وذلك من نبأ جاءني. وخبرته عن أبي الأسود**). وامرىء القيس هذا هو ابن عانس بالنون قبل السين المهملة ابن يونس بن امرىء القيس وفد على النبي عليه السلام فأسلم وشهد فتح البحر

---

(١) فتثير سحاباً حكاية الحال الماضية والمعنى فأثارت استحضاراً لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال الحكمة ولأن المراد بيان إحداثها بهذه الخاصية ولذلك أسنده إليه تعالى ويجوز اختلاف الأفعال للدلالة على استمرار الأمر.

باليمن ثم حضر الكنديين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على إسلامه وسكن الكوفة ومعنى امرىء القيس رجل الشدة لأن القيس في اللغة الشدة والمسمون جماعة والمراد ما ذكر تطاول ليلك بالإثمد الخ من البحر المتقارب.

قوله: (وأيا ضمير[١] منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الإعراب كالتاء في أنت والكاف في أرأيتك وقال الخليل أياً مضاف إليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب إذا بلغ الرجل الستين) إن أياً اسم مبهم يكنى به عن المنصوب وجعلت الياء في إياي والكاف في إياك والهاء في إياه بياناً للمقصود نقل عن المحقق التفتازاني أنه قال إن المحققين كالخليل وسيبويه والأخفش[٢] والمازني وأبي علي وغيرهم أن أياً مشترك بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه المرجوع إليه المتقدم لا المفهوم بل ما صدق عليه كما في المرفوع للغائب أو للمخاطب أو للمتكلم انتهى وأرادوا بالاشتراك الاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الفرس والإنسان لما ذكرنا أن أياً اسم مبهم بحياله واللواحق حروف فيتنوع إلى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كتنوع الصلاة بالإضافة إلى محلها على ثلاثة أنواع فمنه قيل الصلاة من الله الرحمة الخ لكن لفظ المتقدم في قول الأئمة فكان معناه المرجوع إليه المتقدم لا يعرف له وجه إذ ظاهره ينتظم في صورة تحققه في ضمن الغائب بلحوق الهاء ولما كان معناه مستقلاً في نفسه بسبب أنه مبهم يكنى به عن المنصوب كان اسماً كلفظة ذوا وفوق والتعيين بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لا داخلاً في مفهومه وإلا لكان حرفاً بقي الكلام في أنه مضمر بحياله والمضمر ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على أياً لكونه غير موضوع للمتكلم وأخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلاً عن تعريف المضمر إذ المعرفة ما وضع لشيء بعينه وأياً ليس كذلك ويمكن الجواب بأن الوضع أعم من الشخصي والنوعي فلفظ أياً وإن لم يكن موضوعاً لشيء بعينه بالشخصي من التكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع النوعي كما أجيب به عن الإشكال بالمعرف باللام والنداء والإضافة فيندفع المحذوران معاً ولا يخفى ما فيه من التكلم والتعسف ولا يرد هذا على القول بأن الكاف وأخويه ضمائر وأياً عمدة[٣] لكن يرد عليه أنه منع[٤] تعذر النطق بها مفردة حين فصلت عن العوامل ولا يرد ذلك الإشكال على القول بأن الضمير هو المجموع وهو قول الكوفيين لكنهم اعترضوا عليه بأنه لا يعرف اسم

---

(١) لا اسم ظاهر كما ذهب إليه الزجاج والسيرافي واللواحق مضمرات اضيف إليها أياً كان إياك بمعنى نفسك قاله النحرير التفتازاني وقال بعضهم إن المضمرات موضوعة لمعان معينة من حيث إنها معينة باعتبار أمر كلي كما اختاره صاحب المواقف وأياً على هذا المذهب ليس كذلك.

(٢) والفارابي نسخه.

(٣) لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فإن العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت.

(٤) إلا أن يقال المراد تعذره بها دالة على معانيها حال الاتصال مثل ضربه وضربك وضربني فيندفع المنع.

يتغير آخره فيقال إياه وإياها وإياكم إلى غير هذا ولعل لهذا مرضه المصنف ورضي بالأول لأن التكلف الذي ارتكبه فيه له نظائر في كلامهم كما أشرنا إليه.

قوله: (فإياه وإيا[1] الشواب) أي فلينح نفسه عن التعرض للشواب ولينح الشواب عن التعرض له الشواب جمع شابة كدابة ودواب **(وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وأياً عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم إليها أياً لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرىء إياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء)**.

قوله: (والعبادة) أي جنسها أو الفرد الكامل منها والأول هو المعول عليه إذ فيه تنبيه على أن العبد ما لم يكن خاضعاً له تعالى بأقصى غاية الخضوع لم يكن عابداً ولا يصير حامداً.

قوله: (أقصى غاية الخضوع والتذلل) لما كان للخضوع حدود أو نهايات ولفظة الغاية شاملة لها بأسرها ولم تختص بأقصى الحدود أضاف أقصى إليها تنصيصاً للمقصود فلا حاجة إلى جعل الإضافة بيانية بل لا وجه له فإن الجدران غايات وحدود للبساتين مع أن للجدران غاية أيضاً وأيضاً الرأس غاية للسمكة وله أيضاً نهاية الخضوع اللين والانقياد والخشوع الإخبات ومنه الخشعة للرملة المتطمئنة ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب كما ذكره المصنف في قوله تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ [البقرة: ٤٥] فاختيار الخضوع هنا إما للتنبيه على أن الاعتبار والنظر إلى خضوع القلب لأنه رئيس الأعضاء وملك الجسد فإذا خضع لربه وخاف من جلاله خشع جميع أعضائه أو استعمل الخضوع هنا في المعنى الأعم الشامل لخشوع الجوارح وانقياد القلب وتذلله وهذا التعريف في غاية البراعة ونهاية الحسن والوجازة حيث عم الفعل الجوارح والقلب والتروك أيضاً إذا ترك القبائح خوفاً من المولى ومخالفة للهوى بعد تمكنه من فعل المشتهي والعبودية أدنى منها وقيل العبادة فعل ما يرضى به الله تعالى والعبودية الرضاء بما فعل الله تعالى كذا قال أبو السعود وفيه مخالفة لما ذكره الإمام من أن العبودية[2] مع التنبيه على أن أعمال

قوله: فإياه وأيا الشواب أي فليبعد نفسه أن يتعرض للشواب وليبعد الشواب عن أن تتعرض لنفسه وهذا وإن كان شاذاً من حيث الإضافة إلى المظهر لكن فيه دلالة على أن بين أيا وبين هذه اللواحق إضافة وهي إما ضرورية أو غيرها الخ الأولى هي المسماة في أصول الفقه بالقدرة الممكنة أعني أدنى ما يتمكن به المرء من إيجاد الفعل وهو المسمى في علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والآلات وهي مناط التكليف اتفاقاً إما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر وإما عند من يجوزه كالأشاعرة فلأنهم إنما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع والثانية هي المسماة في الأصول بالقدرة الميسرة أعني ما يتمكن من إيجاد الفعل بدونه ولكن لا يحصل اليسر إلا به فهي مناط يسر التكليف لا أصله فلذا اختص ببعض التكاليف الشرعية بخلاف الأولى فإنها أعم.

---

(١) وجه الاحتجاج أنه استعمل أياً مضافاً إلى الظاهر فعلم أنه مضاف إلى الضمائر أيضاً.

(٢) العبادة أن يعبد الله طمعاً في الثواب أو هرباً من العقاب والعبود أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته أو ـ

الجوارح منوط صحتها على قصد القلب وتخضعه مع الوصول إلى غايته القصوى وتخشعه مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك من المزايا الأوفى وأما تعريف ابن الخطيب كما في اللباب واختاره الشريف في التعريفات وهو فعل المكلف على خلاف نفسه تعظيماً لربه أو عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فساكت عن التنبيه على هذه النكات وقاصر عن التعميم ظاهراً إلى ترك المنكرات.

قوله: (ومنه طريق معبد أي مذلل) بالوطىء.

قوله: (وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة) أي ثوب معبد تفنن في البيان فذكر أحدهما بالمشتق والآخر بحمل ذو والمآل واحد وفي بعض الحواشي على الكشاف ومنه أي ومن معنى العبادة يريد أن العبادة مشتملة على معنى القوة قال في المجمل يقال: ناقة ذات عبدة أي قوة وشدة انتهى أي لما كانت العبادة عبارة عن أقصى غاية الخضوع كانت مشتملة على معنى القوة إما قوة العابد حتى وصل بها إلى تلك الغاية أو قوة في العبادة حيث وصلت إلى تلك الغاية في الخضوع والذلة وإليه أشار صاحب الكشاف حيث قال: ومنه ثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج ولو تعرض له المصنف أيضاً لكان أحسن بياناً وأعلى مسبكاً ثم قيل: الطريق المذلل الطريق المنقاد الغير المتأبي والثوب ذو عبدة ما لا يتأبى في شيء مما يعمل به ويطبق كل ما يعمل به انتهى. ومعنى كون الطريق منقاداً كون السلوك سهلاً وكونها لقبول الإنبات أهلاً قال الله تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً﴾ [الملك: ١٥] الآية[1] وهو مثل لفرط التذلل وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الثوب وتذلله قبول كمال النسج وعدم إبائه عنه لكونه في غاية الرقة والليِنة والظاهر أن إطلاق الانقياد وعدم الإباء عليهما بطريق الاستعارة.

قوله: (ولذلك) أي ولكون أقصى غاية الخضوع **(لا تستعمل)** في الشرع **(إلا في الخضوع لله تعالى)** إذ غاية التعظيم ونهاية التذلل لا يستحقها إلا من له غاية الإفضال والإنعام وهو الله تعالى ذو الجلال والإكرام.

قوله: (والاستعانة طلب المعونة) مطلقاً سواء كان في جلب المنفعة أو دفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما سيصرح به المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا هم ينصرون﴾ [البقرة: ٤٨] ولذا اختير هنا الاستعانة على الاستنصار والقول بأنه اختير الاستعانة لرعاية الفواصل راجع إلى اللفظ.

قوله: (وهي إما ضرورية) أي لا بد منها ولولا ذلك لما حصل الفعل كما سيتضح **(أو غير ضرورية)** أي وليس بلازم لكن مطلوبة أيضاً لتيسير الفعل.

= بقبول تكاليفه أو بالانتساب إليه وهذه الدرجة أعلى من الأولى والعبودية أن يعبد الله لكونه إلهاً وخالقاً كذا قاله الإمام مختصراً فعلم منه أن العبودية أعلى مرتبة مما عداها.
قال الإمام العبودية أن يعبد الله لكونه إلهاً وخالقاً فهي أعلى مرتبة مما عداها.

(١) أشار به إلى أن مذلل اسم مفعول من التفعيل مأخوذ من الذل بكسر الذال بمعنى الانقياد لا من الذل بضم الذال ضد العز فإنه لا يناسب هنا.

قوله: (والضرورية ما لا يتأتى) ما لا يحصل **(الفعل دونه)** أي عند عدمه ووقت انتفائه **(كاقتدار الفاعل)** أي قدرة الفاعل على ذلك الفعل الذي أراده وقصده **(وتصوره)** أي تصور ذلك الفعل وإدراكه إذ توجه النفس إلى المجهول المطلق محال بالبداهة وبالاتفاق **(وحصول آلة)** كالمنشار والقادوم للنجار والقلم للكاتب **(ومادة)** كالخشب والأوتاد للنجار والقرطاس والمداد للكاتب مثلاً فعلم أن الأخيرين مختصان بالأشياء التي لها مواد يحتاج إلى آلة وأما الأولان فعامان **(يفعل بها فيها)**.

قوله: (وعند استجماعها) يصح أن **(يوصف الرجل)** أي المكلف فذكر الرجل للتغليب أو لأن بعض الأحكام مختصة به **(بالاستطاعة)** فهي أخص من القدرة إذ القدرة عبارة عن تمكن العبد من الفعل وحده وأن الاستطاعة فهي عبارة عن مجموع القدرة والآلات والأسباب والشرائط ولا مانع من استعمال كل منهما في موضع الآخر وبمعنى الآخر عند ظهور المراد **(ويصح أن يكلف بالفعل)** أي بأدائه فإن القدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب فإن نفس الوجوب يثبت بالسبب والأهلية كالمريض والمسافر فإن الصوم في رمضان واجب عليهما ولا تكليف عليهما بالأداء ثم القدرة هنا القدرة الممكنة وهي أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به من غير حرج غالباً وهي شرط لأداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنيا كان أو مالياً.

قوله: (وغير الضرورية تحصيل ما يتسير به الفعل ويسهل كالراحلة للسفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحثه عليه) وما ثبت في كتب الأصول أن الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وكلامه رحمه تعالى يشعر بأنها من قبيل القدرة الميسرة **(وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف)** وإن وقع التكليف بسببه لكنه لا يتوقف عليه إذ يمكن بدونه **(والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات)** والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه من الحفظة وحاضري صلاة الجماعة أوله ولسائر

قوله: والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات الوجه الأول مبني على أن حذف المستعان فيه لأجل التعميم كحذف المفعول به في بعض المواضع لذلك العرض كما قال صاحب الكشاف في تفسير ﴿أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام يعني بناء على امتناع الترجيح من غير مرجح والوجه الثاني على أن حذفه للاختصار اعتماداً للقرينة والثاني هو الأوفق لتلاوم الآي وانتظام جملها في أخذ بعضها بحجر بعض حيث وقع إياك نعبد بياناً للحمد وإياك نستعين طلباً للإعانة على العبادة واهدنا بياناً للإعانة فتلاحقت الجمل الأربع فإن قيل التلاوم يحصل بالتعميم أيضاً لشموله الاستعانة على أداء العبادة يقال ليس ذلك من التلاحق والأخذ بالحجر في شيء لأن التلاحق إنما يكون إذا كانت الجملة الثانية ناظرة إلى الأولى بخصوصها وإذا كانت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة التي هي المعونة على أداء العبادة قال صاحب الكشاف والأحسن أن يراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله: ﴿اهدنا بياناً﴾ للمطلوب من المعونة كأنه قيل كيف أعينكم فقالوا: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] وإنما كان أحسن ليلاوم الكلام وأخذ بعضه بحجرة بعض.

الموحدين أدرج عبادته في تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها وتجاب إليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبيه على أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أوّلاً وبالذات ومنه إلى العبادة لا من حيث إنها عبادة صدرت عنه بل من حيث إنها نسبة شريفة إليه ووصلة بينه وبين الحق فإن العارف إنما يحق وصله إذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى أنه لا يلاحظ نفسه ولا حالاً من أحوالها إلا من حيث إنها ملاحظة له ومنتسبة إليه ولذلك فضل ما حكى الله تعالى عن حبيبه ﷺ حيث قال: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] على ما

قوله: ولسائر الموحدين اختيار لفظ الموحدين على المؤمنين لأن ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] من حيث إنه مفيد للحصر والتخصيص قوله بالتوحيد.

قوله: وتقديم ما هو مقدم في الوجود فإن الله تعالى كان ولا شيء معه والتنبيه الخ ذكر لتقديم المفعول وجوهاً خمسة لاحظ في خامسها كلام أبي علي في مقامات العارفين موضع منها أنه قال ثم إنه أي العارف ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة له لا من حيث هي بزينتها وهناك بحق الوصول ومنها ما قال من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يحده بل يحد المعروف به فقد خاض لجة الوصول.

قوله: ولذلك فضل الخ أي ولكون نظراً العابد العارف أولاً إلى المعبود واستغراقه في ملاحظة جنابه الأقدس وغيبوبته عن نفس وعن كل ما عداه معبوده أفضل فضل قول حبيبه ﷺ ﴿إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] على قول كليمه موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿معي ربي﴾ [الشعراء: ٦٢] من حيث إن الحبيب ﷺ قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس في أول كلامه لكن وافق في آخره.

قوله: وكرر الضمير أي كرر الضمير الأول المنصوب مع أنه يكفي أن يقال إياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه بالاستعانة فإن أصل التخصيص وإن كان حاصلاً بدون التكرير لأن المعطوف في حكم المعطوف عليه لكن ليفوت معنى التنصيص بذلك.

قوله: وليعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى إلى الإجابة هذا على أن يراد الاستعانة في جميع المهمات على ما هو الوجه المرجوع لا في ابتداء العبادة وإلا لكان الأولى تأخير العبادة لأن المعونة طلبت للعبادة لتتم العبادة وتكمل.

قوله: وأقول لما نسب المتكلم العبادة الخ هذا على أن يراد بالاستعانة طلب الاستعانة في العبادة كما هو الوجه الراجح المستحسن.

قوله: وقيل الواو للحال فيه نظر لأن المضارع المثبت إذا وقع حالاً يجب اخلاؤه عن الواو إلا أن يكون على مذهب ضعيف أدخل الواو نظراً إلى كونه جملة وإن كانت لا تحتاج إلى الربط نظراً إلى أنها بمنزلة المفرد لأن التقدير حينئذ إياك نعبد مستعينين بك وقد سمع قمت وأصك وجهه وأجاب عنه الزمخشري بأن أصك حال ماضية قالوا وفيه للعطف فتقديره قمت وصككت وجهه لكن أبرز في صورة المستقبل حركاته لتلك الحال العجيبة الشأن ويجوز على بعد أن يقدر نحن لتكون جملة اسمية قابلة لدخول الواو ونحن إياك نستعين.

حكاه عن كليمه حيث قال: ﴿إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] وكرّر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤوس الآي ويعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى إلى الإجابة وأقول لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجحاً واعتداداً منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ليدل على أن العبادة أيضاً مما لا تتم ولا تستتب له إلا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرىء بكسر النون فيهما وهي لغة بني تميم فإنهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء إذا لم يضم ما بعدها).

قوله: (بيان للمعونة المطلوبة) هذا على تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على أداء العبادة كما يفصح عنه عبارة الكشاف حيث قال الأحسن أن يراد بالاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله اهدنا بياناً للمطلوب من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام وفي كلام المصنف أيضاً إشارة إليه حيث قال أو افراداً فإنه بناء على كون المراد الاستعانة في جميع المهمات فأراد بها هنا ما ذكرنا فإن قوله: ﴿إياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] بعد قوله نعبد دل على طلب الإعانة على العبادة التي نسبها العارف لنفسه وصار ﴿اْهْدِنَا﴾ [الفاتحة: ٦] بياناً للمعونة المطلوبة واشتدت الملائمة بين الجمل الثلاث لكن هذا على تقدير كون المراد بالصراط المستقيم الحق مطلقاً كأنه قال العابد وفقنا لكل حق وصواب في أداء العبادة والصلاة وأما إذا أريد به ملة الإسلام فلم يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المصنف كون المراد به طريق الحق ومن هذا الوجه المختار يكون اهدنا في بابه ولا حاجة إلى التأويل الذي ارتكبه المصنف فيما سيجيء وبالجملة أن طلب المعونة أما في المهمات كلها أو في أداء العبادات والمراد بالصراط المستقيم إما طريق الحق أو ملة الإسلام فالاحتمالات أربعة وإذا لوحظ كون المعونة ضرورية أو غير ضرورية يزداد الاحتمالات على أربعة فإذا أريد الاستعانة على أداء العبادة وبالصراط المستقيم طريق الحق يحصل بين الكلام أحسن الالتئام كما مر بيانه على التمام وهذا ما اختاره المصنف وما عداه من الاحتمالات المذكورة وإن وجد الارتباط بين الجمل الثلاث في الجملة لكنه ليس بهذه المرتبة يعرفه من له سليقة وإن نظر إلى مجرد الارتباط بين الجملتين ﴿وإياك نستعين﴾ [الفاتحة: ٥] ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] يتحقق الالتئام التام في بعض الاحتمالات المذكورة كما في الاحتمال المختار لكن الكلام في الانضباط بين الجمل الثلاث والمراد بالبيان المعنى اللغوي لأنه جواب سؤال مقدر فيكون استئنافاً معانياً كما أشار إليه بقوله: **(فكأنه قال)** الخ.

قوله: بيان للمعونة المطلوبة بإياك نستعين بياناً لها فكأنه قيل منك نطلب المعونة التي هي هدايتك إلى صراطك المستقيم هذا الوجه مبني على أن يراد بالاستعانة طلب المعونة المقيدة وهي المعونة على العبادة كما هو الأرجح والأقوى وقوله أو لدن الخ مبني على أن يراد بها طلب المعونة المطلقة الشاملة للمهمات فيكون تخصيص هذا المهم وهو الهداية إلى الصراط المستقيم بالذكر مع دخوله تحت حياطة الإطلاق المذكور للتشريف والتعظيم.

قوله: (فكأنه) الفاء للتعليل الفاء ليس بمذكور في عبارة الكشاف وهو الأولى وأيضاً عبارة قيل كما في الكشاف أحسن من لفظ قال وعبارة كأنه في غاية الحسن في المقال وغرضه بيان مناسبة هذا الكلام بما قبله بأنه جواب سؤال نشأ منه لا بيان اختيار الفصل على الوصل فإن هذا إنشاء وما قبله خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار فصله نعم إذا عطف الإنشاء على الإخبار يطلب له وجه الصحة وأما تركه فعلى أصله فلا يرام له النكتة.

قوله: (كيف أعينكم) أي بأي شيء أعينكم (فقالوا اهدنا) اعنا بالهداية إلى الصراط المستقيم والحق القويم وهذا مراده ولا يخفى أن ذلك نفس المعونة لا كيفيتها لكن لما كانت الهداية على حال وصفة قرر الشيخان السؤال بالسؤال عن الحال وأراد السؤال عما به المعونة كناية للمبالغة وكون المراد المعونة في أداء العبادة أو في المهمات كلها لا يستلزم تعين ما به المعونة حتى يستغني عن استفساره والطلب عن كيفيته.

قوله: (أو إفراد لما هو المق الأعظم) هذا ناظر إلى قوله والمراد طلب المعونة في المهمات كلها كما أن الأول ناظر إلى قوله أو في أداء العبادات على طريق اللف والنشر المشوش سأل العارف أولاً المعونة في المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الأعظم من بين المهمات وهو معونة متعلقة بالأمور الدينية فقط بعد طلب الإعانة في كل أمر دنيوياً كان أو دينياً من قبيل التخصيص بعد التعميم ولا يشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق أيضاً ومثل هذا لا يقال إنه ابتداء سؤال غير مربوط بما قبله وكيف يرضى العاقل بأن كلامه تعالى خالٍ عن الارتباط والانضباط وكثيراً ما تسمع من الشيخين أن هذا الكلام مبين أو مؤكد لما تضمنه الكلام السابق ولا ريب في تضمن العام الخاص وقيل إنه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف اعينكم وليس بياناً لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ [البقرة: ٢٣٨] لأن الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودة داخلة فيما قبله دخولاً أولياً لا يضر كونه طريقاً انتهى ولا يخفى عليك أن السؤال بكيف اعينكم ملائم لكون اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة لا لكونه إفراداً لما هو المقصود كما هو اللائح من كلام المصنف وأيضاً اهدنا طلب خاص فلا جرم أنه تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطاً مطلوب البيان وقد صرح المولى الفناري في تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التنبيه بالتخصيص بعد التعميم على أن الثبات على الهداية أهم الحاجة بل لا يبعد أن يستدل بهذا البيان على عدم الشرطية إذ الافراد كالنص على أنه خاص مما قبله.

قوله: (والهداية دلالة بلطف) أي ببر يصل بها العبد إلى مبتغاه من حيث لا يعلمون وينال بها مناه من حيث لا يحتسبون قال المصنف في قوله تعالى: ﴿الله لطيف بعباده﴾ [الشورى: ١٩] الآية يربيهم بصنوف من البر لا يبلغها الأوهام قال شارح المشكاة في شرح الأسماء الحسنى اللطيف أي البر بعباده يوصل إليهم ما ينتفعون به في الدارين ويهيىء لهم

ما يسعون إلى المصالح من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون فهو من أسماء الأفعال وقيل العالم بالخفيات وقيل هو الخفي عن الإدراك والمناسب هنا المعنى الأول ولهذا قال ولذلك تستعمل في الخير والبر هو التوسع في الخير ولأنها مستعملة في كل منهما وأما كونه بمعنى الرفق المقابل للعنف وهو في صفة الأجسام مقابل للغلظة والكثافة فلا يناسب التعرض لبيانه في حل معنى لطفه بل من اللطف السكوت عنه والدلالة بلطف أي الإرشاد بالخير أو إلى الخير مطلقاً سواء كان فيها الإيصال أو لا فإن هذه العبارة ظاهرة بل نص في كونها مشتركة بالاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي خلاف الظاهر وكونه حقيقة في أحدهما مجاز في الأخرى خلاف الأصل أيضاً والمعاني التي ذكرها المصنف فيما سيجيء يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولا ريب في أن بعضها معتبر فيه الإيصال وفي بعضها الآخر لا يعتبر الإيصال فلا وجه ح للخلاف في أن الإيصال معتبر فيها أو لا نعم الاختلاف في أن الهداية هل يعتبر فيها الإيصال أم لا شائع كما سيأتي البيان في أوائل سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين فلا وجه للتوقف في عمومه.

قوله: (ولذلك) دليل لمي أي ولكون اللطف مأخوذاً في مفهومه وحقيقته **(تستعمل في الخير)** أي في الدلالة إلى الخير حقيقة لأنه هو الموافق للطف كما عرفته قوله: **(وقوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾** [الصافات: ٢٣]**)** الآية قرينة على ما قلنا من أنه لا ينكر الاستعمال مطلقاً بل ينكر على وجه الحقيقة.

قوله: (على التهكم) أي على الاستعارة التهكمية توضيحه أنه نزل التضاد وهو شر عظيم ونار الجحيم منزلة الخير الجسيم بواسطة التهكم فاستعمل الهداية الموضوعة للدلالة على الخير في السوق إلى الشر الذي هو الجحيم كقولهم ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ [آل عمران: ٢١] والاستعارة التمثيلية غير متعارف في مثل هذا فإنه كما عرفت أن التضاد نزل منزلة التناسب والتمثيلية التشبيه في الهيئة وإذا كان استعمالها في مثل هذا الكلام مجازاً فلا نقض به وبأمثاله.

قوله: (ومنه الهدية) فصله بقوله ومنه لأنه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لأن الفعل الأول هدى والفعل من الإعطاء أهدى تقول أهديت الهدية إلا أنه يشاركه في أصل المعنى والمادة أما المادة فظاهر وأما في أصل المعنى فلأنها تدل بلطف على محبة المهدي للمهدى له ولأنها تقدم أمام الحاجة في الغالب كما يقدم الهادي المهدي وبهذه المناسبة سميت التحف[١] هدية.

قوله: وقوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣] وارد على التهكم لما ادعى أن معنى اللطف ملحوظ في مفهوم الهداية ورد عليه أن من الهداية ما يستعمل في غير موضع اللطف فحمله على المجاز المستعمل في معرض التهكم.

---

(١) جمع تحفة.

قوله: (وهوادي الوحش لمقدماتها) لتقدمها سائر الوحش كتقدم الهادي المهتدي أو لأنها كالدال لما خلفها على الماء والكلاء ومناسبتها لها أقرب من مناسبة الهدية لفظاً ومعنى ولو قدمه لكان أولى قيل الهوادي جمع هادي وهو العنق وأول القطيع من الظباء ونحوها لكن هذا لا يلائم كلام المصنف ولا يكون شر حاله.

قوله: (لمقدماتها) بكسر الدال بمعنى المتقدمة وفتح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجيش ونحوها. قوله **(والفعل منه)** أي من الهداية والتذكير إذ التاء ليست بتمحضة في التأنيث **(هدى)** وإنما تعرض له مع ظهوره تمهيداً لما بعده وأما الفعل من الهدية فأهدي من باب الافعال ولم يتعرض له إذ ذكرها استطراد وأما الفعل من هوادي الوحش فهدى أيضاً لكن لا يتعلق الغرض ببيانه لما عرفته.

قوله: (والأصل أن يعدى) أي إلى المفعول الثاني ولشهادة الاستعمال لم يقيده وأما المفعول الأول فيتعدى إليه بنفسه اتفاقاً واستعمالاً.

قوله: (باللام أو إلى) أما تعديته بإلى لتضمنه معنى الانتهاء وأما باللام فللدلالة على أن المنتهى غاية الهداية وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى﴾ [الرعد: ٢] وفي موضع آخر: ﴿لأجل مسمى﴾ [الرعد: ٢] وسره ما ذكرناه.

قوله: (فعومل) أي إذا كان الأصل ذلك فعومل في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] **(معاملة اختار في قوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً﴾ [الأعراف: ١٥٥])** على الحذف والإيصال هذا مختار الكشاف وتبعه المصنف فإن الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] وقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] فإن الهداية إذا استعملت بأحدهما علم أن استعماله بدونها من قبيل الحذف والايصال وللقائل بأنه يتعدى بنفسه أن يقول معارضة أن الحمل على الحذف والإيصال ليس بأولى من أن اللام وإلى زائدتان فيما استعمل بهما ولا يخفى عليك أن الهداية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بإلى ويتضمن أن المنتهى غاية الهداية فيعدى باللام كما عرفت ويتضمن معنى الأعلام والتعريف فيتعدى بنفسه وكثيراً ما تسمع الشيخين يقولان إن الفعل الفلاني يتعدى بنفسه لتضمنه معنى فعل آخر يتعدى بنفسه والهداية حاوية للمعاني الثلاثة فيحسن فيها الاحتمالات الثلاثة فمن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوصه بل مع الانتهاء أو الغاية ومن اثبتها لاحظ معنى الآراء والاعلام بخصوصه دون الانتهاء والغاية وعدم الملاحظة لا يقتضي الانتفاء وهذا الأخير أحق بالاختيار والاعتناء وبهذا ينحل ما خطر بالبال من أن الفعل

قوله: وأصله أن يعدى باللام أو إلى الأول كما في قوله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] والثاني كما في قوله عز وجل ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] فإذا استعمل معدى بلا واسطة الحال كما في هذه الآية يكون من باب الحذف والإيصال.

الواحد كيف يكون متعدياً بنفسه ومعدى بحرف الجر مع أنهما متقابلان إذ الوجهان يقتضيهما الاعتباران وهكذا في كل فعل يجري فيه الأمران وبعضهم حاول التلفيق وقال أنها تتعدى بنفسها وباللام وبإلى ومعناها على الأول الإيصال ولذا لا تسند إلا إلى الله تعالى وعلى الثاني اراءة الطريق فتسند تارة إلى القرآن وتارة أخرى إلى النبي عليه الصلاة والسلام ولا يخفى أن الأول منتقض بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم﴾ [فصلت: ١٧] والثاني بقوله تعالى: ﴿ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ [يونس: ٢٥] وتقدير إلى أو اللام خلاف الأصل مع أن المصنف حملها في هذه الآية على إراءة الطريق كما سيجيء قريباً وكذا حمل الكلام في المقامين على الحصر بحسب الاستعمال الأغلب بعيد عن السداد إذ لا باعث إلى ادعاء الحصر في ذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الحمل على الاستعمال الأغلب وأيضاً هذا لا يكون توجيهاً لكلام الشيخين فإنهما ينكران تعديتها بنفسها ويحملان على الحذف والإيصال فيما استعمل بدونهما فيكون شرحاً لا يطابق المشروح والعلماء لا يهتدون في حل الهداية إلى بيان آخر وأكثر ما يأتون فيه قليل الجدوى وخلاف الفحوى.

قوله: **(وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يحصيها عد)** ظاهره أن أنواع هدايته تعالى غير منضبطة وغير متناهية كما قال الله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] ولما عرف مطلق الهداية كما هو دأبهم في محاوراتهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على اطلاقها قوله ومنه الهدية والإظهار في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد بهداية الله تعالى الدلالة بلطف على أنه نوع من التعريف السابق فالإيصال وعدمه ليسا بمعتبرين فيها أيضاً وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى أنها بخلقه وإحسانه فلا ينافي إسنادها إلى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ [الأنبياء: ٧٣] الآية وقد قال أولاً إن الدلالة السالفة أعم من هذه فمراده ما ذكرنا من أن هدايته نوع من التعريف السابق ومعرفاً به مع قيد الإضافة إليه تعالى أصل الإحصاء أن الحاسب إذا بلغ عقداً متعيناً من عقود الاعداد وضع حصاة ليحفظ بها فأصله العد بالإحصاء فاستعمل لمطلق العد والمعنى لا يحصرها عد ولا يطيق أحد عد أنواعها فضلاً عن افرادها فهي غير متناهية نوعاً فضلاً عن فرد والتفسير بأنه لا يحصي افرادها الجزئية أحد بعيد إذ يخالف صريح كلام المصنف وخلاف الواقع أيضاً إذ الافراد الجزئية للنوع الواحد منها غير متناهية فلا يحسن أن يقال إن الافراد الجزئية لمجموع أنواع الهداية غير متناهية فإنه لا يفهم منه أن افراد كل نوع منها غير متناهية وجه كونها غير متناهية أن ما دخل تحت الوجود وإن وجب كونها متناهية لكن الأمور العدمية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك إذ لا استحالة في أن يكون لشيء موانع غير متناهية فارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهى أعني بقاءها على العدم مع إمكان وجودها في نفسها في كل آنٍ من آنات الهداية أنواع من الهداية غير متناهية بالبداهة حقيقة لا ادعاء كذا قرره بعض المتأخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية أنواعاً باليقين ولك أن تقول إن أنواع الهداية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد أو المراد

بيان كثرتها بحيث لا يكاد أن تضبط بحذافيرها لا أنها غير متناهية عن آخرها لكنه خلاف العبارة ومحوج إلى العناية وأشار البعض إلى بيان كونها غير متناهية بقوله نعمة أنعمها على الإنسان ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] انتهى وفيه ما لا يخفى.

قوله: (لكنها تنحصر) حصراً استقرائياً أي ينحصر متحقق الوقوع منها **(في أجناس مترتبة)** يندرج تحت كل جنس أنواع كثيرة كما يفهم من تقرير المصنف ثم المراد بالترتب الزماني وسيتضح في موضعه فالهداية جنس بعيد تحته أجناس قريبة.

قوله: (الأول إفاضة القوى) وإنما كان أول لأنها وإن كانت مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتاً وفي نفس الأمر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وإنما الكلام من حيث الهداية والدلالة فهي مقدمة فإن صرف القوى ما لم يتحقق لا يمكن الاستدلال بالدلائل المنصوبة أنفسية أو آفاقية قيل الآفاقية ليست هداية ألظ إنها من مقدمات الهداية وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدها من الهداية أي المقسم لا يتناولها فكيف تعد من أقسامه وأجناسه والجواب بأن نفس إفاضة القوى ليست هداية أي دلالة بلطف بل هي سبب للهداية فلا يرد أنها من مقدمات الهداية الخ ضعيف بل الجواب أن إفاضة القوى من أفراد الهداية بلطف إذ العقل الذي من جملة القوى دليل من الأدلة كما صرحوا به قال الإمام في تفسير قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] العقل هو رسول الله إلى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الرسل فالعقل هو الرسول الأصلي انتهى فإذا كان رسولاً ودليلاً كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم أنه دلالة بلطف كما أن نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسليم الثاني دون الأول فهو مما لا يعول عليه وعد سائر القوى من الهداية تغليب أو أن القوى باعتبار أنها من الآيات الأنفسية التي دلت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووحدة خالقها من الهداية المذكورة فلا يحتاج إلى التغليب ويرضاه اللبيب قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ [فصلت: ٥٣] الآية صريح في الآيات الأنفسية كالآيات الآفاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفاً عليها لسائر الهداية وسبباً لها لا يضره والأمر كذلك فيما بقي كما ستعرفه.

قوله: (التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى مصالحه) سواء كان مهتدياً إليها أو لا إذ التمكن أي القدرة ممكنة أو ميسرة لا يقتضي الحصول فعلم عموم الهداية المعرفة سابقاً والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال وهو المراد هنا وقد يطلق على الإمكان المقابل للفعل مجازاً لأنه أي هذا الإمكان سبب القدرة عليه.

قوله: (كالقوة العقلية) تمثيل للقوى المفاضة والمراد بالقوة العقلية قوة للنفس ينتقل

قوله: لكنها تنحصر في أجناس مترتبة في مراتب الارتقاء إلى العلى من الفاضل إلى الأفضل فالأفضل.

بها من الضروريات إلى النظريات وبعبارة أخرى هي القوة التي يدرك بها النفس الأمور الكلية وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها وأما الحواس فمشتركة بين الحيوانات وإنما قال كالقوة العقلية ولم يقل كالعقل تصريحاً لما هو المختار عندنا إذ العقل فيه مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية **(والحواس الباطنة)** قدمها مع الاختلاف في وجودها لقربها من القوة العقلية إذ نهاية درك الحواس هو بداية الإدراك العقلي والتفصيل في التوضيح والحواس الباطنة مما اشتبه بعض المتكلمين والمصنف منهم وكتب الأصول مشحونة بيانها وتوضيحها **(والمشاعر الظاهرة)** واختار هنا المشاعر تنبيهاً على أن الإدراك بهذه الحواس يسمى شعوراً وهل يسمى علماً أم لا ففيه اختلاف.

قوله: (والثاني نصب الدلائل) والنصب نفسه هداية كما أن الإفاضة المذكورة نفسها هداية وصحة قولنا أرشده وأراه الطريق بإفاضة وبنصب الدلائل لا ينافي ذلك فإن الباء في مثله باء الطرق كقولنا اكرمته بإعطاء الدينار وليس مثل قولك ادبته بالضرب كما زعم[١] فإن الباء فيه للآلة.

قوله: (الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد) إشارة إلى وجه كونها ما به الهداية ولا يخفى أن المرتبة الأولى بهذا الوصف أحق وأحرى وأن المراد بالدلائل العقلية بقرينة الآيات والمقابلة الآفاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على إطلاقه بلا نظر إلى الشرع محل بحث لا سيما على مسلك الأشاعرة والمصنف من كبارهم المختار والتعميم إلى الأدلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام على الجزئية قيل أي في الاعتقادات إشارة إلى الكمال بحسب القوة العلمية كما أن قوله والصلاح أي في الأعمال والأخلاق إشارة إلى الكمال بحسب القوة العملية انتهى ويظهر ضعفه مما ذكرناه آنفاً **(وإليه)** أي إلى المعنى الثاني فقط لا إلى غيره **(أشار)** بقوله تعالى: **(حيث قال: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠])** أي طريقي الخير والشر بنصب الدلائل الفارقة بينهما ويؤيده قول الإمام ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [الإنسان: ٣] وقد فسر المصنف هذه الآية بنصب الدلائل وإنزال الآيات لكن الحصر منظور فيه إذ الهداية المذكورة يمكن أن يراد بها الدلالة بإنزال الكتب وإرسال الرسل فيما يمكن ذلك إذ بعضها يتوقف على الشرع كما مر ولا وصول إليه بمجرد الدليل العقلي والنجد في الأصل المكان المرتفع فاستعير هنا الطريقين المذكورين وجه الشبه الوضوح حساً في المشبه به عقلاً في المشبه فإراءة طريق الخير ليتمسك بها والدلالة إلى طريق الشر

قوله: حيث قال: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] أي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل.

---

(١) صدر الدين الشيرازي.

للتوقي عنها وبهذا الاعتبار عد من الدلالة بلطف إذ فرق بين الشيء وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولا يحتاج إلى ارتكاب المجاز أيضاً (**وقال: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾** [فصلت: ١٧]) اختار المصنف هنا كون هدايتهم بنصب الدلائل العقلية فعد من الثاني وتفسيره بقوله ﴿**فهديناهم الحق**﴾ بنصب الحجج وارسال الرسل احتمال آخر وكثيراً ما يختار المصنف الوجه لبيان المعاني في موضع والوجه الآخر في موضع آخر فلا اشكال فيه لكن الحصر مختل لما ذكرنا وعلى مسلك المصنف في الآيتين حذف وإيصال والإيصال ليس بمعتبر في مفهوم الهداية فالهداية في الآيتين عدم كونها بمعنى الإيصال لا يضره فلا وجه لما قيل والمصنف تبع فيه الزمخشري والهداية فيه أي قوله فهديناه متعدية بنفسها وليست بمعنى الإيصال بل بمعنى الإراءة انتهى والمصنف لم يثبت كونها متعدية بنفسها بل حمل الهداية في مثله على الحذف والإيصال.

قوله: (والثالث الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب) الباء باء الطرقية كما مر بيانه فنفس الارسال هداية مخصوصة آخره لأن الدليل العقلي مقدم على الدليل النقلي إذ لولاه لما ثبت الدليل النقلي وأعاد الهداية تذكيراً للمقصود لنوع بعده من المقسم بخلاف الأولين قيل الظاهر أن المراد بالرسل ما يعم الملائكة لتناول هذا الجنس من الهداية الأنبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على أن المراد بالرسول ليس إنساناً بعثه الله تعالى بل المعنى اللغوي الشامل له وللملائكة ولا يخفى بعده.

قوله: (وإياها عنى بقوله تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ [الأنبياء: ٧٣]) الآية وهذا الجعل فعل الله تعالى وهو المراد بهداية الله تعالى إذ إرسال الرسل أي الأنبياء عبارة عن جعل المذكور لا الهداية المدلول عليها بقوله يهدون فإنها فعل الأنبياء عليهم السلام حقيقة إذ المراد إراءة الطريق وهي فعلهم كسباً وإسناد الفعل إلى الكاسب حقيقة ولا حاجة إلى التمحل الذي ارتكبه البعض ومراده بقوله: (**وقوله: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾** [الإسراء: ٩]) الآية أي إنزال هذا القرآن الذي هو هدى وشفاء لكل أمراض وداء والقرينة عليها قوله إنزال الكتب فإنه لو لم يكن هذا مراداً هنا لاختل الارتباط والانتظام ولا يوجد بين الكلام التتام وأيضاً ليس بيان انزال القرآن المجيد فقط بل بيان انزال الكتب السماوية لقوله بإرسال الرسل وإنزال الكتب بصيغة الجمع والآية الأولى أيضاً

قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] أي نصبنا لهم دلائل الصلاح والفساد وهي وجود العالم وإمكانه وحدوث الحوادث الدالة على وجود الصانع الحي العليم القادر المريد الخالق وعلى وحدانيته فإن من نظر في هذه الأشياء نظر التأمل وتوسل بها إلى تلك المقاصد وصدق بها نال كل سعادة وخير ومن أهمل النظر في هذه وتكاسل ولم يصدق بتلك المقاصد أصاب كل شقاوة وشر.

قوله: وقوله ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] أي يهدي إلى الخصلة أو الملة التي هي خصلة أو ملة أقوم.

عامة لجميع الأنبياء عليهم السلام وكذا هنا وتخصيص القرآن لكونه مصدقاً لما بين يديه فذكره كذكره ولا حاجة إلى أن يقال بأن إسناد الهداية إلى القرآن مجاز وفي الحقيقة فعل الله تعالى فإنه مع ما فيه من التكلف لا يلائم لقوله انزال الكتب وبالجملة القسم الثالث عبارة عن إرسال الرسل وإنزال الكتب وهما فعل الله بلا واسطة كإخوانه وما ذكر في توضيحه واجب التطبيق له فالأقسام الأربعة بحذافيرها على نسق واحد.

قوله: (والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر) أي الأمور الخفية التي لا ينالها الحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولا ينصب لها دليل على قلوبهم التي هي محل العلم والمعرفة عند أكثر المتكلمين **(ويريهم الأشياء)** كالتفسير لما قبله إذ المراد الإراءة القلبية والأشياء الغائبة بالمعنى الذي ذكرناه **(كما هي)** أي مطابقة لما في نفس الأمر.

قوله: (بالوحي) قال صاحب التوضيح الوحي ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة أما الأول فما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام ويسمى خاطر الملك والثالث ما يبدو لقلبه بإلهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده انتهى وهذا الأخير مراد هنا وقول المصنف أن يكشف على قلوبهم ويريهم قرينة قوية عليه ولا شك في حسن مقابلته بإنزال الكتب والظاهر عدم دخول القسم الثاني فلا يضر إذ الاستيعاب ليس بمقصود ويمكن الإدخال بالعناية.

قوله: (أو الإلهام أو المنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الأنبياء) الإلهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال وقيل ما يخلق الله تعالى في قلب العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب إليه كذا في الرهاوي لم يقيد بالخير لأنه عام للشر إذ المراد الافهام والاعلام واعلام الشر للتوقي من افراد الهداية وأما الوسوسة فإغراء وتحريض على فعله فافترقا وتقييد الإلهام بإلقاء الخير احتراز عن الوسوسة ضعيف قد عرفت أن الإلهام من أقسام الوحي فالأولى العطف بالواو ولو أراد به إلهام الأولياء فهو ليس من أسباب المعرفة لغير الأنبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير إلا أن يراد مطلق العلم والمنامات الصادقة وهي جزء من أجزاء النبوة فهي مختصة بالأنبياء عليهم السلام بحيث يكون حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقائق باجتهاد الأنبياء عليهم السلام كما هو المختار عند العلماء الأخيار لكن لم يتعرض له لاختلاف فيه بين الأئمة الأبرار **(والأولياء)** لكنهم يعملون به ولا يحتجون به على غيرهم كما مر بيانه.

قوله: (وإياه عنى بقوله) وإنما قال في الموضعين واياه عنى وفي الثاني وإليه أشار لنكتة لطيفة كأنه تفنن في البيان أو في الآية المذكورة في توضيح الثاني ليس نصب الدلائل بصريح فيها بل مشار إليه بخلاف ما ذكر في توضيح الثالث والرابع فإن الإرسال والإنزال مصرحان في الثالث والكشف والإراءة كالصريح في الرابع.

قوله: (أولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده) والمراد الهداية الأولى والمراد بهديهم

ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين دون الفروع المختلف فيها وسيجيء تحقيقه في سورة الأنعام وهذا ظاهر في المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وإن أمكن لكنه بعيد إذ الأنبياء المتقدم ذكرهم كلهم ليسوا بصاحب كتاب فلا يناسب إرادة المعنى الثالث.

قوله: (﴿والذين جاهدوا فينا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) أي في حقنا وطلب مرضاتنا لا في غرض آخر دنيوياً كان أو أخروياً (﴿لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩]) سبل السير إلينا والوصول إلى لقائنا أو لنزيدنهم هداية إلى سبيل الخير وتسهيلاً لسلوكها والآية الأولى مختصة بالأنبياء عليهم السلام وهذه عامة لهم وللأولياء وهذا مقتضى كلام المصنف حيث قال وهذا قسم يختص بالأنبياء والأولياء ويجب أن يراد بالأولياء المؤمنون الكاملون إذ إرادة الولي المصطلح عليه مشكلة إذ الآية الكريمة عامة لكل المجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد في هذه الآية القسم الرابع أن المتبادر من هداية سبل السير إلى مرضاته كشف السرائر على قلوبهم وإراءة الأشياء كما هي والحمل على التبادر واجب وأيضاً الهداية رتب على المجاهدة فتفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون إلا الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطابيات لا يرام فيها اليقين بل الظن الغالب كاف في ذلك والتعميق والتفحص فيه ليس من دأب أرباب اليقين.

قوله: (فالمطلوب) الفاء جزائية أي إذا أظهر لك مما قررنا أن الهداية تنقسم إلى أجناس مترتبة وأكثرها حاصل للحامدين فالمطلوب هنا (إما زيادة ما منحوه) على البناء للمفعول والمراد بالوصول ما تحقق في الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت الحامدين في الأعمال والأخلاق فكل يطلب زيادة ما نالوه وإنما قال ما منحوه إشارة إلى أنه تفضل وعطاء منه تعالى وإن كان للتكسب مدخل فيه قال قدس سره إن من خص الحمد به تعالى وأجريت عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة أو الثبات أو ثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم إن حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازاً وإن حمل على الزيادة فإن كان مفهوم الزيادة داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً أيضاً وإن جعل خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة لأن الهداية الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك أنه يعد حمل الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا الترديد إذ المطلوب بقوله: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] زيادة ما منحوه وهو مستعمل فيه وهو مجاز قطعاً كما في الثبات ولو جعل خارجاً عنه كان اهدنا مستعملاً في طلب الهداية ومثل هذا لا يقال إنه من قبيل طلب الزيادة فلا يلائم كلام المص غايته أنه في الخارج موصوف بالزيادة

قوله: فالمطلوب إما زيادة ما منحوه من الهدى الخ وإنما أول اهدنا بهذا التأويل لأن أصل الهداية حاصل لمن حمد الله تعالى ووصفه بما يليق به من الصفات العالية وخصه بالعبادة والاستعانة فإذا حمل على طلب أصل الهداية كان استحصالاً للحاصل فلا بد أن يحمل على الزيادة في الهدى أو الثبات عليه فالظاهر أنه في معنى الثبات مجاز لكن معنى الزيادة أن اعتبر معنى الزيادة داخلاً في مفهوم الهداية كان مجازاً أيضاً وإن اعتبر خارجاً كان حقيقة لأن زيادة الهدى هو الهدى.

فلا اعتبار له بالنظر إلى المعنى المستعمل فيه إذ الاعتبار ما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه في الخارج ألا يرى أنه إذا قلت رأيت إنساناً وأردت به معناه كان حقيقة لأنه لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على أنه يمكن مثل هذا في الثبات بأن يقال إن مفهوم الثبات إن كان داخلاً في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً وإن كان خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرائن كان حقيقة إذ الثبات على الهداية هداية فإن كل ما له دوام وبقاء[١] فله حكم الابتداء كما قرر في الأصول والتفرقة بين الزيادة والثبات[٢] ليس له وجه وثبات فهو مجاز على كلا التقديرين قطعاً وفي بعض النسخ وقع الواو في عطف الثبات فالصواب نسخة أو لأنه نكتة أخرى مغايرة للزيادة يصلح أن يكون وجهاً مستقلاً مثل الزيادة وجعلهما وجهاً واحداً لا يلائم مذاق الكلام ولأنه يلزم الجمع بين المعنيين المجازيين وهو مختلف فيه.

قوله: (من الهدى) أي الاهتداء فإن هدى جاء لازماً بمعنى الاهتداء ومتعدياً بمعنى الدلالة كقوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] واللازم كقوله تعالى: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾ [محمد: ١٧] والمراد هنا اللازم لأنه بيان ما منحوا والمراد بالزيادة زيادة الله تعالى على أن الزيادة مصدر مضاف إلى المفعول وفاعله هو الله تعالى إذ الزيادة كالنقصان تجيء لازماً ومتعدياً وهذا يدل اقتضاء على أن المطلوب زيادة الله تعالى هدايته وعنايته وعبر بالأثر المترتب عليه إما لظهوره بالنسبة إلينا أو لأنه النعمة التي يتنافس فيها المتنافسون وإلا فسياق الكلام يقتضي أن يقال فالمطلوب زيادة الهداية والعناية والتثبيت عليها قال الله تعالى: ﴿يثبت الله الذين آمنوا﴾ [إبراهيم: ٢٧] الآية كأنه قيل ثبتنا كما روي عن علي رضي الله تعالى عنه أو زدنا الهداية ويرشدك إليه قوله الآتي أرشدنا طريق السير الخ. لكنه عدل عنه لنكتة دعت إليه كما مرت الإشارة إليه **(أو الثبات عليه)**.

قوله: (أو حصول المراتب المترتبة عليه) هذه نكتة لم يتعرض لها في الكشاف وأخرها المصنف لما فيه من التمحل فيه وفيما بعده والمراد بالمراتب المترتبة عليه أي على ما منحوا المراتب الأخروية من الفوز باللقاء وسائر المطالب العلية بحيث لا يعد ولا يحصى وكون المراد مراتب أخر من جنسها من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء ضعيف لأن تلك المراتب إن لم تكن داخلة في الأجناس المذكورة يختل الحصر وإن كانت داخلة فتندرج في زيادة ما منحوا إذ المراد الزيادة على ما أعطوا سواء كان من جنس ما أعطوا أو لا فما من مرتبة من مراتب الهداية إلا مندرجة في هذا البيان فلا تصح المقابلة وتخصيص الزيادة على ما منحوا بجنسه تصحيحاً للمقابلة اشتغال بما لا طائل تحته وهذا غاية التوجيه في كون المراد المراتب الدنيوية لكنه ليس بوجيه وهذا القول من المصنف يؤيد كون المراد بقوله فالمطلوب دفع

---

(١) فيه بحث إذ ما منحوه من قبيل الإعراض ولا بقاء له فلا زيادة له كذا أفاده المحقق التفتازاني في شرح العقائد في بحث زيادة الإيمان فتأمل في جوابه وسيأتي الإشارة.

(٢) على أن الثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة من جهة الإعداد كما قال بعض أهل العرفان في توجيه زيادة الإيمان وقيد من جهة الإعداد جواب عن اشكال المحقق التفتازاني ومقتبس من كلام الفاضل الخيالي فحينئذٍ ظهر ضعف التفرقة بينهما كل الظهور فعلى هذا الثبات يستلزم الزيادة دون العكس.

إشكال منشأه تفسير الهداية بالدلالة وتقسيمها إلى أجناس مترتبة لا مجرد بيان هداية ما وصل الحامد إليها وهذا المعنى أيضاً مجاز بإرادة المسبب من السبب واتصاله.

قوله: (فإذا قاله العارف الواصل عني به أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا وتميط غواشي أبداننا) الظاهر أنه تفريع على قوله فالمطلوب إما الزيادة أو الثبات للتنبيه على أن طلب الزيادة يختلف باختلاف الأشخاص بل باختلاف الأوقات وإلى هذا أشار سيد العارفين وسند الواصلين نبينا عليه السلام لأنه وصل إلى غاية مبتغاه ونهاية مناه في خبر لطيف أخرجه مسلم عن الأغر المزني «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم مائة مرة» وكان عليه السلام في نهاية الكمال في الارتقاء إلى درجات الجلال وكان إذا ارتقى في كل ساعة إلى حالة ولاحظ ما في حالته الأولى من النقيصة بالنسبة إلى ما فوقها استغفر عنه وهذا الوجه أحسن الوجوه التي ذكرت في حل الحديث الشريف فعلم منه أن الحالات والسير فيها غير متناهية فالعارف الواصل يطلب في كل ساعة الإرشاد إلى حالة هي فوق الحالة الأولى فيترقى في كل ساعة إلى المقامات العلى كما أن غير العارف يطلب الوصول إلى مبدأ تلك الحالات والمقامات العاليات والمراد بالعارف الواصل إلى المرتبة العليا من التقوى وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل إليه بشراشره بحيث لا يخطر بباله شيء سواه ولو خطر ما سواه لشاهده مع الله أو شاهد الله قبله والأول مرتبة حبيب الله نبينا عليه السلام حيث قال: ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ [التوبة: ٤٠] والثانية مرتبة موسى كليم الله عليه السلام حيث قال: ﴿إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: ٦٢] وكم بين المرتبتين فرق عظيم كما أن بينهما من جهة القرب فرقاً جسيماً والمراد بالواصل الواصل إلى مرتبة السير في طريق الله تعالى وبهذا البيان يندفع الإشكال بأنه كيف يصح للعارف طلب المحو والإماطة مع أنه مرتبة السالك وجه الاندفاع هو أن المطلوب ما لم يحصل بعد من تلك المراتب السنية إذ قد عرفت أن الحالات غير متناهية بالنسبة إلى رسولنا عليه السلام فما ظنك بغيره من سائر الأنام فما لم تحصل تلك الحالة بعد فهو كالظلمة في عدم الانكشاف فيطلب العارف وصولها حتى لا تبقى آثار الظلمة ومراسم الكدرة وهكذا إلى غير[1] النهاية فلا ينتهي هذا السير إلا بفناء السائر وطلب إماطة الغواشي أي كأنه الغواشي

---

(١) ومن هذا ظهر ضعف ما قاله ابن العربي محيي الدين العربي ومن شهد الخلق عين العدم فقد وصل وهذا مرتبة عين اليقين وعند هذا يتم السير إلى الله تعالى وهو المسمى بالتزكية والتحلية إلا أن يقال إن العارف الواصل إنما يطلب محو ظلمات تعرض في السير في الله قال مولانا خسرو ولعله الذي أشار إليه سيد الرسل وهادي السبل عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات بما أخرجه المسلم في صحيحه من قوله عليه السلام: «أنه ليغان على قلبي» الحديث ثم قال وثانياً إن الوصول لا يقتضي الدوام عليه ولا المحو والإماطة المذكورين بالكلية لأن السالك ما دام في دار الابتلاء لا يتخلص بالمرة عن درك الشقاء انتهى فحينئذٍ يتم ما ذكره ابن العربي لكن ما ذكره منلاخسرو وإن سلم صحته في العارف الغير الأنبياء لا يسلم إمكانه في شأن الرسل لاسيما في شأن رسولنا عليه السلام بل المعنى الصحيح ما نقلناه من شراح الحديث فإن قوله لا يتخلص بالمرة في شأنه عليه السلام هفوة من طغيان القلم والله تعالى اعلم والحاصل أن السير إلى الله يتم والاستغفار المذكور وطلب المحو للدوام عليه وإن بين السير إلى الله والسير في الله فرق والأول يتم دون الثاني وقد عرفت ضعفه.

العارضة والحجب الطارئة من جهة البشرية المانعة من الوصول إلى تلك الحالة السنية والمنازل المرضية.

قوله: (لنستضيء) أي الغاية العظمى والفائدة القصوى من طلب المحو والإماطة المذكورين كونا مستضيئاً **(بنور قدسك)** أي بنورك المقدس المعرى عن شائبة الكدر المانع عن الصفوة **(فنراك بنورك)** لا بنور أبصارنا فإنه غير واقع لأحد في دنيانا سوى نبينا عليه السلام مع اختلاف فيه فنعبدك كأنا نراك فنترقى في مرتبة الإحسان في كل حين وآن وإذا أحرز العبد هذا المقام وتخطى خطط هذا المرام حصل له حلاوة العبادات وذاق لذة المناجاة بحيث ينسى في جنبها جميع المكروهات كما روي أنه عليه السلام: «إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة» وروي أيضاً: «أنه جعلت قرة عيني في الصلاة» وقيل الظاهر إنه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وإن هذا من جملتها ولذا قالوا إن العارف لا يزال مسافراً فكلما ألقى عصاه بدا له سفر فهو من معاني الهداية المترتبة على أحد الأربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة إلى السالك وهذا متفرع عليها فلا يرد عليه ما قيل لا يخفى أن الإرشاد المذكور جنس خامس من الهداية فإن الرابع هو هداية السير إلى الله كما سبق والحصر في الأجناس الأربعة غير مستقيم انتهى. ولا يخفى ضعفه أما أولاً فلأن قول المصنف وهداية الله تعالى تتنوع أنواعاً لا يحصيها عد لكن تنحصر الخ يأبى عنه إذ الأنواع الغير المتناهية لما كانت منحصرة في أجناس أربعة مرتبة فلا مجال لإثبات جنس خامس خارج عن تلك الأجناس إذ لو تحقق ذلك لزم تحقق بعض تلك الأنواع في ضمنه وقد نص المصنف بأن تلك الأنواع لا تخلو عنها وتخصيص الكلام بالسالك لا يفيد بالنظر إليه وأما ثانياً فلأن القسم الرابع مختص بالأنبياء والأولياء والتزام كون الأنبياء عليهم السلام من السالكين دون الواصلين العارفين ولو في أول حالهم وابتداء وحيهم هفوة من طغيان القلم وأما الترقي في طريق الله تعالى فمما أثبته لنفسه النفيسة ﷺ فلا محذور وأما ثالثاً فلأن التقييد بالسالك فمما لا يلتفت إليه في التقسيمات كما لا يلتفت إليه في التعريفات صرح به الفاضل الخيالي في مقام تفسير الغيرية والتقسيم الخ. التعريف وإلا فيمكن تخصيص كل تقسيم أعم وتعميم كل تقسيم بالأخص أو التقييد بقيد يندفع به إشكال التقسيم بالمباين ونحوه وفيه من الفساد ما لا يخفى أو برفع الأمان في عموم البيان والقرينة منتفية هنا قوله فإذا قال العارف لا يكون قرينة لما عرفت وأيضاً قوله الظاهر إنه تفريع على قوله حصول المراتب مبني على أن المراد به حصول مراتب أخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فيما سبق وأشير إليه هنا أيضاً.

قوله: (والأمر والدعاء يتشاركان لفظاً ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل

قوله: يتشاركان لفظاً ومعنى إما لفظاً فظاهر وإما معنى فلأن معنى كل منهما طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد أنه لا يشترط في الأمر العلو الحقيقي في الأمر وفي الدعاء والسفالة الحقيقية في الداعي بل إذا قال العالي لمن دونه أفعل كذا متسفلاً ومتواضعاً له يسمى قوله هذا دعاء وإذا قال الأدنى للأعلى منه مستحلياً ومستكبراً يكون قوله هذا أمر وقيل يشترط في الأمر أن يكون الأمر ممن يتصف بالعلو حقيقة وفي الدعاء أن يكون الداعي ممن نبعث بالسفالة في نفس الأمر.

بالرتبة) والأمر ما صدق عليه من نحو صل وصم وإرادة المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله: ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] أما اشتراكهما لفظاً فلأن صيغتهما متحدة وأما معنى فلأنهما للطلب ولم يذكر الالتماس مع أنهما يتشاركهما لفظاً ومعنى وتفاوته باعتبار التساوي لأن المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والأمر حتى ينكشف أن اهدنا دعاء ثم المراد بالأمر الصيغة لما طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما هو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لأنها ملائمة لاصطلاح الأصول نبه عليه صاحب المرآة ومعتبرة في اصطلاح الشرع والظاهر أنه أراد هنا اصطلاح أهل العربية فإنهم يسمون الكل أمراً إن كان المطلوب الفعل ونهيا إن كان المطلوب الكف والاختلاف في أن صيغة الأمر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه مجاز أو لا اصطلاح لأهل الأصول أو المراد بيان اشتراكهما لفظاً ومعنى وتفاوتهما بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة أو مجازاً وإطلاق الاشتراك بالنظر إلى الاستعمال لا إلى الوضع وتفصيل الكلام في فن الأصول بالتمام ولو قيل صيغة الأمر في الدعاء مجاز لكان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون من قبيل استعمال المقيد في المطلق ثم في المقيد الآخر ولو جعل الاستعارة لا يحتاج إلى هذا التمحل وإنما قال بالاستعلاء ولم يقل بالعلو إذ العلو في نفس الأمر ليس بشرط وإنما الشرط الاستعلاء أي عد الطالب نفسه عالياً وإن لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الأدنى للأعلى على سبيل الاستعلاء أفعل إلى إساءة الأدب فلو لم يكن أمراً لما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل لكن ينسب قائله الأعلى إلى التواضع تارة وإلى التملق تارة أخرى ولهذا قال وقيل بالرتبة إشارة إلى وهنه وهو مذهب المعتزلة كما اختاره صاحب الكشاف فإنهم يشترطون العلو في نفس الأمر في الأمر والسفالة في الدعاء.

قوله: (والسراط من سرط الطعام) كفرح أو نصر **(إذا ابتلعه)** ويسمى الطريق السهل أو الواضح أو المستقيم سرطاً لأنه يسرط السابلة أي يبتلعه توهماً نقل عن الراغب يسمى بالسراط على توهم أنه يبتلع سالكه أو يبتلعه سالكه إذ السابلة أي أبناء السبيل لما غابت عن العيون فكأنه ابتلعهم ولهذا الوجه أيضاً سمي لقماً بفتحتين فكأنهم يلتقمهم وأما عكسه فلا يظهر سره فإن ابتلاع السالك الطريق مما خفي معناه ولعل لهذا لم يتعرض له المصنف.

قوله: (فكأنه يسرط السابلة) الفاء للتعليل قوله **(تلتقمهم)** إشارة إلى أنه بمعنى فاعل ويحتمل أن يكون بمعنى المفعول بيان وجه أخذه منه إذ أدنى المناسبة يكفي في الأخذ والسابلة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما أشرنا إليه وفي نسخة ولذلك سمي

قوله: وكأنه يسرط السابلة في الأساس مرت السابلة والسوابل وهم المختلفون في الطرقات لحوائجهم وفي الصحاح السابلة أبناء السبيل المختلفة في الطرقات قال صاحب الكشف والأولى في التعليل أن يقال لأنهم يشترطون السبيل وهي تشترطهم وكذا اللقم لأنه يلتقمهم أو هم يلتقمونه كما يقال أكلته المفازة أي أضمرته أو أهلكته وأكل هو المفازة إذا قطعها.

لقماً فحينئذٍ قوله لأنه يلتقمهم بدل من[١] ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقماً فقوله لأنه يلتقمهم يكون حينئذٍ تعليلاً.

قوله: (والصراط من قلب السين صاداً) وليس في اللغة ثابتاً قوله **(ليطابق الطاء)** أي إنما قلب السين صاداً لمناسبة الصاد طاء **(في الإطباق)** أي في كونها من الحروف المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء وسميت مطبقة لانطباق اللسان معها على الحنك وأما السين فلكونها من المنفتحة[٢] لا يخلو الجمع بينها وبين الطاء نوع ثقل غير واصل إلى حد التنافر فبالقلب صار أفصح وإن كان بدون القلب فصيحاً لتداوله بين العرب العرباء وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة علة مصححة لا موجبة فلا يوجب الاطراد فلا يقال إن هذا يقتضي قلب الحرف الذي يخالف الحرف الذي جمع معه في الصفات بل في المخرج حرفاً يوافقه فيها.

قوله: (وقد يشم الصاد صوت الزاء) الإشمام في عرف أرباب القراءة خلط حرف بآخر والمراد به هنا خلط الصاد بالزاي وحاصله أن يتلفظ بالعبارة على نحو يشم السامع منه صوت الزاي المعجمة وله معان أخر لا تناسب هنا وبعض التفصيل سيأتي في يوسف في قوله تعالى: ﴿لا تأمنا على يوسف﴾ [يوسف: ١١] الآية.

قوله: (ليكون أقرب إلى المبدل منه) الذي هو السين لأن الصاد والسين والزاي مشتركة في الرخوة والصفار إلا أن السين والزاء من المنخفضة المنفتحة والصاد من المستعلية المطبقة فبالشم المذكور يكتسي الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون أقرب إلى السين بعدما كان قريبة منها في كونها من المهموسة ولذا قال أقرب الخ.

قوله: (وقرأ ابن كثير) وهو من الأئمة القراء **(برواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالأصل وحمزة بالإشمام)** أي المذكور آنفاً **(والباقون بالصاد وهو لغة قريش)** أي على وفق استعمالهم ولا ينافي هذا كون الأصل السين كذا قالوا والتعبير بلغة قريش يأبى عنه ظاهراً وحمل الأصالة على أكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجمهور السراط لغة في الصراط لا يقتضي أصالتها ولذا رسمت صاداً لما روي عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه قال إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش فإن القرآن نزل بها انتهى. أي القرآن أنزل على لغات ولغة قريش أشهرها أخرج الشيخان عن عمر رضي الله تعالى عنه أن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه وذهب

قوله: ليطابق الطاء في الإطلاق فإن الطاء مستعلية مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وتنافر فأبدل السين صاداً ليوافق الطاء في الاستعلاء ويتجانس الصوت وبعضهم أبدلها زاء ليوافقه في الجهر ومنهم من أبدلها صاداً ويشمها صوت الزاء روما للمجانسة في الاستعلاء والجهر معاً.

---

(١) أي من قوله ولذلك.

(٢) وتفصيل صفات الحروف ومخارجها في علم التجويد وسيأتي بنبذة منه في أوائل سورة البقرة فانتظره أو فارجعه.

الأكثرون أنها ألفاظ وهي اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم وطيء وثقيف لكنها غير مجتمعة في كلمة بل متفرقة لكل منهم أن يقرأ بما هو موافق لغته بشرط السماع من النبي ﷺ وهو عليه السلام سمع قراءة كل منهم من جبرائيل لأن صدر الحديث الذي رواه الإمام الصغاني هكذا قال عمر رضي الله تعالى عنه سمعت واحداً يقرأ سورة الفرقان غير ما قرأته فجئت به رسول الله ﷺ فأقرأه فقال عليه السلام: «هكذا أنزلت ثم اقرأني» فقال هكذا أنزلت فقال عليه السلام: «إن هذا القرآن الحديث» كذا قال ابن ملك في شرح المشارق لكن قول عثمان رضي الله تعالى عنه للرهط القريشيين الثلاث إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم ففعلوه لا يلائم هذا التوجيه فيحتاج إلى التلفيق.

قوله: (والثابت في الإمام) وهو لقب المصحف أمير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه عند المفسرين والقراء وغيرهم فإن الإمام لغة ما يؤتم به ويقتدى به وإن لم يكن من العقلاء ولهذا أطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت في ذلك المصحف أن يكون هو أو بدله مرسوماً فيه ولما رسم في الإمام صدق على الصراط أنه ثابت فكان قرآناً ولو كان في رسمه السراط بالسين لم يكن الصراط بالصاد ثابتاً فيه فلم يكن قرآناً وكذا الكلام في المصيطر ولو رسم بالسين لم يكن قرآناً المصيطر فلا يرد ما قيل هذا يدل على أن جميع السبعة بل العشرة غير ثابت فيه وقد صرحوا أنه لا بدّ من أمور ثلاثة صحة السند والثبوت في الإمام وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال في النشر بعد قوله والثبوت في الإمام ولو احتمالا قولنا ولو احتمالاً نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديراً إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً وهي الموافقة الصريحة وقد تكون تقديراً وهي الموافقة احتمالاً انتهى والموافقة احتمالاً كموافقة السراط والمسيطر وقس عليهما ما عداهما ثم قال إشارة إلى ما ذكرنا فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطر بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة السين وإن خالفت الرسم من وجه قد أتت على الأصل فتعتد لا ويكون الإشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لغات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل انتهى. وبمثل هذا الاعتبار يكون قراءة السبعة بل العشرة ثابتة في الإمام فلا إشكال أصلاً[1].

قوله: (وجمعه سرط ككتب وهو) سواء اعتبر مذكراً أو مؤنثاً كما هو الظاهر وقيل إنه إن ذكر جمع على أفعلة من القلة وعلى فعل في الكثرة كحمار وحمر وأحمرة وإن أنث فقياسه أن يجمع على أفعل كذراع وأذرع وفيه نظر[2] وفي بعض النسخ وجمعه صراط وهو

---

(١) ولا يخفى أن مثل ثبوت سراط تقديراً في ثبوت صراط صريحاً لا يجري في كل موضع يتعدد فيه الوجوه إذ السبب كما صرح به أصالة سراط ولا ريب في عدم جريانه في كل موضع ولم يبين سبب آخر يعرف به الثبوت تقديراً ولو قيل المصاحف متعددة ثبت قراءة السبعة فيها على سبيل البدل اندفع الاشكال.

(٢) وجهه هو أن قول المصنف وجمعه سرط إشارة إلى أن جمعه سرط فقط سواء استعمل مذكراً أو مؤنثاً ولو كان له جمع آخر لقال ويجمع سراط كذا وأيضاً الجمع سماعي ولو سمع فليتقل والقياس لا يجري فيه.

الموافق لما ثبت في الإمام وبيان جمع السراط لكونه أصلاً ويعرف به جمع الصراط لأنه مبدل منه (**كالطريق في التذكير والتأنيث**) فيه إشارة إلى أنه ليس كالطريق في المعنى لما فرقوا بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا الطريق كل ما يطرقه طارق معتاداً أو غيره والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة بل يكون على سمت المقصد فهو أخصها فحينئذٍ فائدة وصفه بالمستقيم لأن الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط (**والمستقيم المستوي**) ما لا ميل فيه إلى شيء من الجوانب الأربعة وأصل الاستقامة في الشخص القائم لكن كونه مثل الطريق والسبيل معنى هو الظاهر من كلام الشيخين والتقييد بقوله في التذكير والتأنيث لكونه أهم بياناً والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى: ﴿ولا تتبعوا السبل﴾ [الأنعام: ١٥٣] الآية وقال الله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣] ولا كلام في اعوجاجه وعدم كونه معتاداً وعن هذا قال بعض المحشين هو أي الصراط مثله معنى.

قوله: (**والمراد به طريق الحق**) أي طريق معنوي يوصل إلى الحق أو طريق هو الحق الثابت في نفس الأمر فمن تمسك به فقد فاز فوزاً عظيماً وهذا يعم ملة الإسلام وغيرها إذ الطريق الحق شامل للأنظار الصحيحة الموصلة إلى المطالب اليقينية وعام للحق الذي في المهمات أو في أداء العبادات[١] البدنية والمالية فإن أداءها غير العبادات ويلائم هذا ويؤيده قوله فيما سبق والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات[٢] فلا ريب في عموم طريق الحق عن ملة الإسلام التي عبارة عن الأصول والفروع ولذا مرض تخصيصه بملة الإسلام فقال (**وقيل هو ملة الإسلام**) إذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الإسلام دخولاً أولياً مع الاهتمام.

قوله: (**بدل من الأول بدل الكل من الكل**) فلذا استغني عن الضمير بدل الكل اسم للبدل الذي يتحد مع المبدل ذاتاً ويتغايران مفهوماً فهذا لا يقتضي الانقسام والتجزي بحسب الاصطلاح قيل ط وقد عاب ابن مالك في بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لأن الكلية لا تصح في مثل صراط العزيز الحميد الله الذي فإنها إنما يقال فيما ينقسم ويتجزأ والله تعالى منزه عن ذلك فالأولى أن يقال البدل الموافق أو المطابق انتهى. وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوي فيه وقد عرفت أنه معنى اصطلاحي لا يقتضي الانقسام ووجود معنى اللغوي في أكثر معنى الاصطلاحي كافٍ مع أنه ليس بشرط فيه عند بعض كالعلة التامة فإنها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول بمعنى أن المعلول لا يتوقف على ما سواه فيتناول العلة البسيطة بهذا المعنى مع أن الجميع يقتضي التعدد والتكثر ولو وجب اعتبار المعنى اللغوي في جميع افراد المعنى الاصطلاحي لاختل أكثر القواعد وضاع أكثر الفوائد كإطلاق

---

(١) ولا تنس ما ذكرناه سابقاً من أنه إذا كان المراد به شاملاً للحق في أداء العبادات كان اهدنا حقيقة بالنظر إليه وإلى الأعمال الصالحة التي لم تحصل له بعد فيلزم عموم المجاز فليتأمل.

(٢) وإصابة الحق في أدائها كونها على وجه اتم وإن كان دونه مسقطاً للواجب الأهم وكذا الكلام في المعاملات.

الغائب على لفظة الله وغير ذلك نعم لو أطلق بدل العين من العين في الصورة المذكورة لكان أحسن وفي مثل هذا البدل لا يكون المبدل منه في حكم المطروح كما أشار إليه صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠] إلى أن المبدل منه فيه مقصود[١] أيضاً وكونه في حكم المطروح أكثري لا كلي.

قوله: (وهو في حكم تكرير العامل) بيان الخاصية البدل من بين التوابع[٢] وفائدته الآتي ذكرها متفرعة عليه.

قوله: (من حيث إنه المقصود بالنسبة) استدلال عليه أي أن البدل مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دائماً دون متبوعه فإنه في حكم السقوط معنى أكثرياً وإنما قيدنا به فإنه مقصود لفظاً ومعنى في بعض المواد كما ذكرناه آنفاً فإذا ذكر البدل فكان النسبة ذكرت وأعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكرراً حكماً لا حقيقة إذ لا تكرار للعامل لا لفظاً ولا تقديراً وإقحام الحكم لإفادة ما ذكرنا لأنه إذا كان مكرراً مقدراً لا معنى في إقحام الحكم إذ المقدر كالملفوظ فيكون مكرراً حقيقة لا حكماً عدل المصنف عن استدلال الكشاف بقوله تعالى: ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ [الأعراف: ٧٥] لأنه يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجار والمجرور بدلاً عن مجموع الجار والمجرور فيكون مجموع لمن آمن بدلاً من مجموع للذين فلا تكرير للعامل لأنه الفعل حينئذٍ كذا في القطب ثم أجاب بأن إبدال المفرد أكثر فكان أولى وأجاب عنه أيضاً قدس سره بأنه نحن نقول لما اعتبر في البدل أن يكون مقصوداً بالنسبة وعلم أن حروف الجر أدوات لإفضاء معاني الأفعال إلى ما بعدها تبين أن اللام ليست جزءاً من المنسوب إليه فلا يكون جزءاً من البدل انتهى. ويؤيده أن حروف الجار من تتمة العامل فكيف يكون من جملة المعمول والبدل والمبدل منه من جملة المعمول فلا يكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع في الكلام أن الجار جزء من المعمول لوجب حمله على المسامحة كما سيجيء التوضيح في قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] وأما اعتراض المحقق التفتازاني بأن الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظاً وهو أقل قليلة بل جميع صوره متنازع فيه فمدفوع

---

(١) قيل لا يقال بين كون البدل مقصوداً بالنسبة دون متبوعه وبين كونه في حكم تكرير العالم منافاة فإن تكرير العامل يستلزم كون المتبوع أيضاً مقصوداً بالنسبة لانا نقول أراد بقولهم إنه المقصود بالنسبة دون متبوعه أن المقصود بالذات من نسبة ما نسب إلى المتبوع هو النسبة إليه دونه لا أن المقصود بالنسبة هو البدل مطلقاً ومتبوعه ليس مقصوداً أصلاً والذي ينافي تكرير العامل هو الثاني لا الأول.
قال المحقق في شرح التلخيص لا ثم أن البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه ألا ترى إلى ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى: **﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾** إن لله وشركاء مفعولاً جعلوا والجن بدل من شركاء ومعلوم أنه لا معنى وجعلوا لله الجن انتهى.

(٢) من بين التوابع إذ في سائر التوابع ينصب عمل العامل على التابع والمتبوع انصبابة واحدة بخلاف البدل فإنه في حكم تكرير العامل.

بأن الجار لما لم يحصل منه[١] إلا التأكيد كان كالعدم فمثل هذا لا يكون تكراراً لفظاً وإلا لزم في صورة زيادة العامل في المعطوف تكرير العامل لفظاً فيه ولم يقل به أحد ومراد صاحب الكشاف تأييد ما ادعاه بما ذكر أن العامل في البدل في بعض المواضع للتأكيد والعجب من الفحول أنهم كيف يجوزون كون الجار جزءاً من البدل والمبدل منه مع أن الحرف لكونه غير مستقل لا يكون منسوباً ولا منسوباً إليه ولا يكون أيضاً جزءاً منهما نعم قد يعد مسامحة كما مر ولو سلم[٢] أن المركب من المستقل وغير المستقل مستقل فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلاً فيجوز أن يكون الجار جزءاً منهما لكن المنسوب إليه الإيمان مثلاً فيما نحن فيه هو المجرور فقط وما الفائدة في اشتراك ما ليس له مدخل في الإيمان ومن مثل ذلك تتحير العقول والأذهان.

قوله: (وفائدته التوكيد) إشارة إلى نكتة التكرار والعدول عن الاختصار وحصول

قوله: وفائدته التوكيد والتنصيص الخ معنى التوكيد مستفاد من كون البدل في حكم تكرير العامل المفيد نسبة الفعل إليه مرتين مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً ولا ينافيه ذكر المبدل منه على الوجه التوطئة لذكر البدل ومعنى التنصيص من إفادته إيضاح المبدل منه وتبيينه والتنصيص على الشهادة المذكورة إنما هو في جعل صراط الذين بدلاً من الصراط المستقيم لا في عكسه لإثباته على أن طريق المنعم عليهم بنعمة الإسلام أعرف وأشهر في الاستقامة حيث جعل موضحاً للمستقيم وهذا هو معنى قوله على آكد وجه وأبلغه والتعبير بلفظ المسلمين في قوله على أن طريق المسلمين إيماء إلى أن المراد النعمة المدلول عليها بلفظ أنعمت هي نعمة الإسلام قال صاحب الكشاف فإن قلت ما فائدة البدل وهلا قيل اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده كما تقول هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل أدلك على فلان الأكرم الأفضل لأنك ثنيت ذكره مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً وأوقعت فلاناً تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم والفضل وكأنك قلت من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع قال الفاضل مولانا قطب الدين رحمه الله فإن قلت البدل لو كان فيه تأكيداً لنسبة وإيضاح المتبوع لدخل في حد التأكيد وعطف البيان فيلزم أن يكون البدل تأكيداً أو عطف بيان وأنه باطل فنقول البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف

---

(١) لما نقل عن الرضي أنه ذهب في قوله تعالى: ﴿لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم﴾ إلى أن البدل هو الجار والمجرور ثم نقل عنه الاعتراض قائلاً بأنه لو لم يكن المجرور وحده بدلاً من المجرور لم يسم هذا بدل الاشتمال لأن الجار والمجرور بل البيت مشتمل على الكافرين وكذا في قوله تعالى: ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ بعض الذين استضعفوا وأجاب عنه قائلاً لما لم يحصل من اللام فائدة إلا التوكيد جاز لهم أن يجعلوه كالعدم وسموه بدل الاشتمال نظراً إلى المجرور ولا يتكرر في البدل من العوامل الأحرف الجر لكونه كبعض حروف المجرور انتهى ما نقل عنه (الناقل غنى زاده).

(٢) وهذا إشارة إلى منع ذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

التوكيد بالأمرين ذكر الصراط مرتين وتكرير العامل حكماً وبتكريره يمتاز عن التأكيد وعطف البيان ويكونه مقصوداً بالنسبة أيضاً كذا قيل وهذا لا يلائم قول الرضي ولم يظهر لي فرق جلي بين عطف البيان وبين بدل الكل إذ به يظهر الفرق ويرفع إشكال الرضي والمراد بالتأكيد تأكيد النسبة كما أشار إليه بقوله من حيث إنه المقصود بالنسبة وكونه تأكيداً للمنسوب إليه هنا ليس بمناسب.

قوله: (والتنصيص على أن طريق المسلمين) أي المسلمين الكاملين في قوة العاقلة والعاملة كما صرح به في آخر الدرس فلا إشكال بأن[1]: ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] طريق المسلمين مطلقاً ولا يخفى أن بعض المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفهومه متحداً مع المبدل منه فلا يكون بدل الكل ثم هذه فائدة خاصة ههنا وأما الأولى ففائدة عامة في كل بدل قيل إلا أنه عكس التأكيد المصطلح وذلك لأن ذكر التابع في التأكيد للتأكيد وذكر المتبوع في المبدل لذلك انتهى ووجهه أن المتبوع في البدل لما لم

عطف البيان والتأكيد فإذا قلت هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فالقصد في هذا الدلالة إلى فلان وأما ذكر الأكرم والأفضل فللتوطئة ولا ينافي ذلك أن يكون البدل موضحاً للتوطئة والقصد في عطف البيان إلى متبوعه لا إليه فلا يكون هذا عطف بيان وكذلك لا يكون تأكيداً وإنما يكون تأكيداً لو كانت النسبة إلى المؤكد مطلوبة وليس كذلك بل المطلوب النسبة إلى المؤكد فهذه التوابع إنما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار إلى هنا كلامه وقول صاحب الكشاف فجعلته علماً في الكرم والفضل مشير إلى أن في البدل معنى التوكيد لما فيه معنى التكرير المفيد لرفع الإبهام عن نفس المتبوع ومعنى الإيضاح المفيدة لرفع الابهام عن نفس النسبة والتفصيل بعد الإجمال فإلى التوكيد الإشارة بقوله لما فيه من التثنية والتكرير وإلى التوضيح بقوله والإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه وتفسيره الخ ثم إذا اجتمع رفع الإبهامين يصير ذلك المبهم مشخصاً معيناً وهو المراد بقوله وهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع فحينئذ الفرق بين التوكيد وعطف البيان والبدل هو أن البدل يوضح المتبوع كالبيان ويؤكد أمر المتبوع في النسبة كالتأكيد وفيه أمر زائد عليهما وهو أن يؤكد نفس النسبة وإليه أشار بقوله وهو في حكم تكرير العامل كأنه قيل اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم.

---

(١) وقد أجاب عنه قدس سره بأنه إن مثل قولك جاءني أخوك زيد إن قصدت فيه الإسناد إلى الأول وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحاً فالثاني عطف بيان وإن قصدت فيه الإسناد إلى الثاني وجئت بالأول توطئة له ومبالغة في الإسناد فالثاني بدل انتهى ولا يخفى أنه يؤيد ما قاله الرضي ولا يدفعه إذ الفرق بالاعتبار ليس يقوي أن مآلهما واحد فلا يكون بينهما فرق جلي يكون مفهومهما هما متغايرين ذاتاً والشيخ الرضي لم ينف الفرق مطلقاً بل الفرق الجلي ولا ريب في انتفائه على[1] ما لا يخفى على الذكر.

---

(١) على أن ما بينه قدس سره ليس بكلي لما سبق من النقل عن شرح التلخيص من أن المبدل منه قد يكون مقصوداً ولا يكون في حكم المطروح كما أشار إليه صاحب الكشاف.

يكن مقصوداً بالنسبة يكون ذكره لذلك بخلاف التأكيد لكن ما وقع في المفتاح من أن البدل فائدته التقرير لا يلائم ذلك والتنصيص الخ إشارة إلى الفائدة الخاصة بمعنى أنه لا يجري في جميع صوره لا أنه مختص بهذه الصورة فإنها مطردة في كل موصوف أبدل من صفته يعني في الإبدال المذكور حيث أبدلت الذات من الصفات فإن المنظور إليه في المبدل منه هو الوصف وفي البدل الذات تنصيص على أن طريق المسلمين مقصور عليه كونه مشهوداً عليه بالاستقامة وعلماً فيه وذلك لأن التفسير بيان المعنى المبهم بلفظ أشهر وأظهر في الدلالة عليه فإذا حصل الموصوف المذكور بياناً وإيضاحاً للصفة المذكورة فلا بدّ أن يكون اتصافه بالاستقامة معلوماً كيلا يلزم تفسير المبهم بالمبهم وأن يكون وصف الاستقامة منحصراً فيه لأن الأصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكأنه من البين الذي الخ حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهراً وحصره فيه وإنما أورده كاف التشبيه في الموضعين لأنه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار اتصافه بالاستقامة بيانه لأنه إنما يكون إذا جعل عطف بيان فإنه لمجرد الإيضاح بخلاف البدل فإنه المقصود بالنسبة إلا أنه لرفعه الإبهام عن المبدل منه يكون كالتفسير والبيان كذا قيل ومجموع هذين الفائدتين لا يحصل إلا بالبدل ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على ما اختاره الجمهور كما مر بيانه من أن البدل لكونه في تكرير العامل حكماً يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان وأما الفائدة الثانية فإن البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معاً إلا أن ذلك لا يكون مقصوداً أصلياً منه كما في عطف البيان وعن هذا قال المصنف لأنه جعل كالتفسير والبيان له ولم يقل لأنه جعل تفسيراً وبياناً له هذا مقتضى كلام المصنف وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيراً وبياناً له وكذا في شرح التلخيص للمحقق التفتازاني وفي شرح المفتاح للشريف الجرجاني ذكراً تفسيراً وبياناً بلا تشبيه ووجه التوفيق أن البيان ليس مقصوداً أصلياً وغرضاً للمتكلم وإن حصل منه البيان والتفسير وبالنظر إلى عدم كونه مقصوداً يحسن التعبير بالتشبيه وبالنظر إلى حصوله يناسب ترك التشبيه.

قوله: (هو المشهود عليه بالاستقامة) المفهومة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لفات هذه النكتة الجليلة فظهر وجه العدول عن الاختصار إلى التكرار وفي هذا الكلام إشارة إلى أن المبدل منه ليس في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الإسقاط كما لا يصح إسقاط المبدل في قوله تعالى: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾ [الأنعام: ١٠٠] عداه بعلى لتضمنه معنى المحكوم أو المجمع وعدل عن التعدية باللام كما وقع في الكشاف للمبالغة في الظهور كأن الشهادة مستعلية عليه استعلاء الراكب على المطايا وقريب من هذا ما قيل إن تعدية شهادة بعلى لتضمنه معنى الاجتماع وقيل لأنها إذا استعملت باللام يكون بمعنى الإخبار وحقيقته منتفية هنا فلا بدّ من الحمل على المجاز بخلاف المستعملة بعلى فإنها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا يحتاج إلى المجاز انتهى. وغرابته لا يخفى لأنه جعل كالتفسير فإنه ذكر طريق المستقيم أولاً مهملاً ومجملاً حيث ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانياً تفصيلاً وبلفظ مخصوص به وهذا أوقع في النفوس والثاني يوضحه لأن التفسير وما يشبه

يجب أن يكون أجلى من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تفسيره بالتشبيه مع أن الزمخشري أطلق البيان عليه بلا تشبيه وفي الكشاف فائدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده كما تقول هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالفضل والكرم من قولك هل أدلك فلان الأكرم الأفضل لأنك ثنيت ذكره مجملاً أولاً ومفصلاً ثانياً وأوقعت فلاناً تفسيراً وإيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته علماً في الكرم فكأنك قلت من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع انتهى فما قيل إن الأولى أن يقال على أن طريق المسلمين هو المستقيم لأن البدل لا يدل على كونه مشهوداً عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشاف ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة فقول الكشاف فجعلته علماً في الكرم يناسبه أن يقال هنا إن صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علماً في الاستقامة فكأنه قيل من رام صراطاً موصوفاً بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع الاستقامة فيه غير مدافع ولا منازع فإن المدافع والمزاحم في ذلك كلا منازع ولا مدافع لمتانة ما يدفعه وقوة ما يزيحه ولما كان الغرض قصر الصفة على الموصوف قال إن طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة إذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند إليه والمعنى أن مفهوم المشهود عليه بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز إلى غيره فكأنه علم فيه ولو قال بالعكس لاختل الغرض والمقصود من وجهين[1] وله توجيه آخر أبلغ من هذا المذكور وهو دعوى اتحادهما لا القصر المزبور كأنه قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف ينبغي أن يكون الطريق حتى يستحق أن يقال له ذلك فإن كنت تصورته حق تصوره فعليك بطريق المسلمين فإنه لا حقيقة له وراء ذلك فطريق المسلمين هو هو بعينه نظيره زيد هو البطل المحامي وإلى هذا المعنى والوجه أشار صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقد حقق ذلك المحقق التفتازاني في شرح التلخيص في بحث قوله وأما الفصل فلتخصيصه بالمسند ولا يبعد أن يقال إن قول المصنف أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين إشارة إلى ما ذكرنا.

قوله: (على آكد وجه وأبلغه) نبه به على أن الاشعار والتنصيص المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على آكد وجه وأبلغه وفيه تأمل **(لأنه جعل كالتفسير والبيان له)**.

قوله: (فكأنه من البين الذي لا خفاء فيه أن الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) تقدم وجهه مشروحاً وحاصله أنه إذا تقرر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين في

---

(١) كون طريق المسلمين مقصوراً على صفة المشهود عليه مع أن له صفات أخر وكون المشهود عليه بالاستقامة شاملاً له ولغيره.

الاستقامة مع ادعائه أن هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل أحد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا سترة فيه فمن توقف فيه لم يتصور الطرفين حق التصور وعبر أولاً بالمسلمين ثم بالمؤمنين تنبيهاً على أن تساوي الإيمان والإسلام وإن تغايرا مفهوماً ولذا قال في شرح المصابيح الإسلام والإيمان متباينان إذا لظ إن مشايخنا أرادوا باتحادهما التساوي لا الترادف كما أوضحه المحقق التفتازاني في شرح العقائد فلا منافاة بين كلامه هنا وكلامه في شرح المصابيح وإنما قال فكأنه من البين الذي اهـ لأن كون الصراط المستقيم طريق المؤمنين نظري في نفسه لكنه لوضوح برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج إلى نظر أصلاً تنبيهاً على أقومية حجته.

قوله: (وقيل الذين أنعمت عليهم الأنبياء) عليهم السلام بقرينة أن المطلق ينصرف إلى الكمال وأكمل النعم النبوة فحينئذٍ المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر أصول الدين ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لأن العموم هو المتبادر بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله والرسول﴾ [النساء: ٦٩] الآية فإنه ظاهر في العموم وهم عليهم السلام يدخلون فيه دخولاً أولياً وإن الظاهر من ﴿صراط الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] الصراط المنعم به وقد عرفت أنه إذا كان المراد الأنبياء عليهم السلام يكون المراد بالصراط غير ما أنعم عليهم وأما إذا كان المؤمنين مطلقاً فيكون المراد طريق الحق كما اختاره المصنف فيعم الكل على أن كون المراد الأنبياء عليهم السلام لا يلائم كون المراد ملة الإسلام وأما العموم فينتظم كلا الاحتمالين وهذا المذكور يكون وجه ضعف القول الأخير وهذا القول نسبه الواحدي إلى السدي وقتادة.

قوله: (وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام) ونسبه الواحدي والسجاوندي إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وجه التخصيص لشهرة أمرهما وكثرتهما في عصر نبينا عليه السلام كذا قيل وضعفه ظاهر لأن أكثر ما وجد في عصره عليه السلام المغضوب عليهم والضالون ولا يلائم أيضاً قوله قبل التحريف والنسخ وقيل بقرينة ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] فإنهما فسراهما بعد التحريف والنسخ وضعفه مستغن عن الجواب عنه وأيضاً ضعفه لأنه لا يليق لمسلم طلب صراط أصحاب موسى وعيسى

قوله: وقيل الذين أنعمت عليهم الأنبياء يدل عليه قوله: ﴿تعالى أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ [مريم: ٥٨] وقال ابن عباس رضي الله عنهما هم أصحاب موسى قبل أن يغيروا التورية مطلقاً وإنما صرف معنى المضيء في أنعمت على من مضي قبل أمة محمد ﷺ ولم يعممه على من مضى وقيل هم المؤمنون مطلقاً وهذا الوجه أولى لأنه عام لكل من آمن بالله من الأنبياء وغيرهم ومطابق لألفاظ السورة ويؤيده قول صاحب الكشاف الذين أنعمت عليهم لا توقت فيه ممن أنعم الله عليهم بنعمة الإسلام قبل وبعد لأن السورة كما ذكر نزلت لتعليم المسألة لأمة الدعوة كافة في زمن محمد صلوات الله عليه وسلامه فهي مقولة على السنة هذه الأمة فإذا قال هذه الأمة اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم يكون المطلوب صراط الذين مضوا قبلهم.

عليهما السلام ولو قبل النسخ والتحريف لعدم جواز العمل لنا كذا قيل وفيه إذ المراد أصول التوحيد والشرائع المتفقة عليهما كما مر ولظهور ضعف القول الأخير أخره المص وعدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول بأنهم الأنبياء عليهم السلام فإن قلت على التوجيه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقاً مؤمني الأمم السالفة ومؤمني هذه الأمة يلزم طلب النبي ﷺ طريق آحاد الأمة قلت النبي عليه السلام يطلب لنفسه طريق الأنبياء عليهم السلام لأنه كما عرفت أن الأنبياء عليهم السلام يدخلون في ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] دخولاً أولياً ومعلوم بالبداهة أن النبي عليه السلام لا يطلب صراط آحاد الأمة من حيث كونه صراطهم وتدينهم به.

قوله: (قبل التحريف والنسخ) متعلق بكل منهما لأن التوراة والإنجيل حرفهما الرهبان والأحبار الأشرار والتوراة منسوخ بالإنجيل على قول أو هو والإنجيل منسوخان بالقرآن أما الإنجيل فبالاتفاق وأما التوراة فعلى قول آخر قيل[1]. واعلم أن التوراة والإنجيل اللذين عند اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظاً أو تأويلاً فأما التوراة فأفرط فيها قوم وقالوا كلها أو جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه السلام وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين إلى أن ذلك إنما وقع في التأويل فقط كما صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره لقوله تعالى: ﴿قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾ [آل عمران: ٩٣] وهو أمر للنبي ﷺ بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير آية منها وتوسطت طائفة وهو الحق فقالوا أبدل بعض منها وحرف لفظه وأول بعض منها بغير المراد منه وأنه لم يعط منها موسى عليه السلام لبني إسرائيل غير سورة واحدة وجعل ما عداها لأولاد هارون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن آخرهم في وقعة بخت نصر وبعض[2] ذلك جمع عزير بعضاً منها ممن حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس أصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل وأما الإنجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض ألفاظه ومعانيه وهو مختلف[3] النسخ والأناجيل أربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقد له سماه المفيد في التوحيد انتهى.

قوله: (وقرىء) قارئه ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما في الكشاف أو عمر بن الخطاب أو ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما على ما في القرطبي والسجاوندي ولذا قال وقرىء بصيغة المجهول.

قوله: (صراط من أنعمت عليهم) بلفظ من الموصول بدل الذي قيل فيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة كمن على الله تعالى كما ورد في الحديث المشهور يا من بيده

---

(١) شهاب.
(٢) صوابه وبعد ذلك يدل وبعض ذلك كذا قيل.
(٣) فيه خلل فتأمل.

الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى أن المراد بمن هنا من يراد بالذين من عموم المؤمنين أو الأنبياء عليهم السلام أو غير ذلك ولا يراد به الخالق تعالى حتى يكون فيه دليل على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القرآن كقوله تعالى: ﴿ءامنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية. ﴿أم آمنتم من في السماء﴾ [الملك: ١٦] الآية.

قوله: (والإنعام إيصال النعمة) لا بمعنى جعل الشخص قرير العين قال في القاموس أنعمها الله تعالى عليه وأنعم بها ونعيم الله تعالى عطيته وأنعم الله بك عيناً أي أقر بك عين من تحبه انتهى والمعنى إيصال النعمة إلى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولظهور المراد ترك هذا القيد وأشار إليه في تعداد النعم المختصة بذوي العقول وهمزة الإنعام للتعدية ومقتضاها جعل العقلاء منعماً عليهم والإيصال حاصل معناه ولما كان المراد إيصال النعمة فحقها تعديته بإلى لكنه عدي بعلى إشارة إلى علو مرتبة المنعم واستعلائه على المنعم واستقراره عليه ففيه تمثيل له من اعتلى الشيء وركبه وسيجيء التفصيل في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] الآية وفيه مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار أنواعها ولو عدي بإلى لفاتت هذه المبالغة لكن الظاهر تعلقها بأنعمت بهذا المعنى لاعتبار تضمين معنى الاستعلاء.

قوله: (وهي) أي النعمة (في الأصل) أي في أصل اللغة (الحالة التي يستلذها الإنسان) أي بعدها لذيذة إذ سين الاستفعال قد يجيء للعد كاستحقر أو يجدها لذيذة قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعلة بالكسر للهيئة كالجلسة والمصنف عبر بالحالة ولم يقل الهيئة التي يستلذها بدل الحسنة إذ الهيئة متعارفة في المحسوس وجميع النعم ليست كذلك والاستلذاذ واضح في الدلالة على المق بخلاف الحسنة وقوله: الإنسان إشارة إلى ما مر من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه للجنس مؤمناً كان أو كافراً وإن كان المراد هنا مختصاً بالمؤمنين الكاملين كما سيجيء في آخر الدرس والقول بأن الكافر ليس بمنعم عليه ضعيف. قوله: (فأطلقت لما يستلذه) الأولى ثم أطلقت كما هو الشائع في مثل ذلك أي نقلت في العرف العام إلى ما يستلذه من قبيل نقل اسم المسبب إلى السبب وعدي الإطلاق باللام وهو معدى بعلى لكونه بمعنى الاستعمال ولعل وجهه الإشعار بالاختصاص والمنفعة ولذا لم يتعد أن الاستعمال يعدى بفي والأحسن أن الإطلاق هنا بمعنى الوضع أي ثم وضعت في العرف لما يستلذه.

قوله: (من النعمة) خبر ثان لقوله وهي أي والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لما بين أولا معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها ومأخذها إظهاراً للمناسبة ثم بين

قوله: وهي في الأصل الحالة التي يستلذها الإنسان فأطلقت لما يستلذه الإنسان من نعمة الإسلام لم يبق نعمة إلا أصابته قال الإمام النعمة عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير.

وجه المناسبة بقوله: **(وهي)** أي النعمة بفتح النون **(اللين)** أي الملائمة ضد الخشونة صورياً كما في الثوب الحرير والبدن الناعم أو معنوياً كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم العين أي صار ناعماً أي ليناً ومنها النعومة والتنعم يقال كم ذي نعمة لا نعمة له بالفتح على الجناس المحرف أي لا تنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جلية قيل وفي بعض النسخ وهي الدين فكأنه تصحيف اللين وفي بعضها من نعمة الإسلام وهي الدين انتهى وهذه النسخة الأخيرة وإن لم تكن تصحيفاً لكن لا يلائم قوله ونعم الله تعالى إلا أن يقال إن من فاز بنعمة الإسلام فقد فاز بحذافيرها لاشتمالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وخامة الكونين ثم على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلذه الإنسان فيكون بكسر النون لا بفتحها فيفوت بيان الاشتقاق فالنسخة الأولى هي الأولى.

قوله: (ونعم الله تعالى) إضافتها إليه للتشريف وللتنبيه على أن النعم كلها من عنده ولو ظهرت من يد غيره ولتقبيح من عزاها إلى ما سواه **(وإن كانت لا تحصى)** أي لا تضبط بعدد **(كما قال)** أي الله تعالى: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤]. الآية والمعنى أن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا تطيقوا عد أنواعها فضلاً عن إفرادها فإنها غير متناهية فعلم أن قوله وإن كانت لا تحصى معناه لا يحصى نوعها قيل في بيانه: لأن ما يتوقف عليه وجود الشيء الذي هو أشرف النعم وإن وجب كون ما هو من الأمور الوجودية متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الأمور العدمية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك وإنما الاستحالة في دخولها تحت الوجود فارتفاع تلك الموانع التي لا تتناهى أعني بقاءه على العدم مع إمكان وجودها في نفسها في كل آن من آنات وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا الحال في وجودات علله وشرائطه القريبة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا في كمالاته التابعة لوجوده فاتضح أنه تعالى يفيض عليه كل آن نعماً لا تتناهى من وجوه شتى انتهى فعلى هذا يكون المراد بالغير المتناهي الغير المتناهي بالفعل وهو غير

قوله: ونعم الله وإن كانت لا تحصى الخ وفي التأويلات النجمية النعم إما ظاهرة كإرسال الرسل وإنزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسل واتباع السنة واجتناب البدعة وانقياد النفس للأوامر والنواهي والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية وإما باطنة وهي ما أنعم الله على أرواحهم في بداية الفطرة بإصابة رشاش نوره كما قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصاب ذلك النور فقد اهتدى ومن أخطأ فقد ضل وأول الغيث رش ثم ينسكب» وأقول فعلى هذا كان المصنف رحمه الله أن يقول في التقسيم هكذا دنيوي وأخروي فالأول قسمان موهبي وكسبي الخ والثاني قسمان ظاهري وباطني ليكون التقسيم حاصراً لجميع أقسام النعم وهذا القسمان أعني القسم الظاهري والباطني المذكور في التفسير النجمي وإن كانا مما أولى في الدنيا لكن كونهما نعمة إنما هو بالنسبة إلى ثمرتهما في الآخرة وتأديتهما إلى النعم الأخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الأخروية إلا أن المصنف رحمه الله جعلهما من النعم الدنيوية حيث قال والموهبي قسمان الخ نظراً إلى أنهما من النعم من الموهوبة في الدنيا حالاً وإن كانا من الأخروية مآلاً.

محال لاعتبار عدم التناهي في المعدومات التي هي نعم حقيقة كما أوضحه ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأن النعمة عبارة عما يستلذ به ولا ريب في أن الإعدام لا يصدق عليها ما يستلذ به وأما ثانياً فلأن الإعدام وارتفاع الموانع عدها من جملة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب المواقف وقال إنه من المسامحات ولكونه كاشفاً عن الوجود عد عدم المانع من جملة ما يتوقف عليه الوجود انتهى. فالموقوف عليه في الحقيقة هو الموجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للمعدومات عندنا فكيف تعد أنواعاً مع أنها يستدعي تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا نسلم كونها نعمة كما مر فالحق الذي لا محيد عنه أن المراد بالغير المتناهي بمعنى لا تقف عند حد كمقدورات الله تعالى فإنها غير متناهية بالقوة[1] وما يدخل تحت الوجود من الأنواع والأفراد متناهية بالفعل.

قوله: **(تنحصر في جنسين)** أي انحصاراً عقلياً **(دنيوي)** أي جنس حاصل في الدنيا **(وأخروي)** أي جنس حاصل في الآخرة ولكون الموصوف جنساً ذكرهما وبملاحظة القسم الأخير تكون النعم غير متناهية بالقوة والإيمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليس من النعم الأخروية إذ لا تكليف فيها فقول البعض فمعرفة الله تعالى وإن كانت نعمة واحدة في الدارين إلا أنها نعمة دنيوية حدوثاً وأخروية بقاء لا يعرف له وجه فإن النعمة ما هو أثره المترتب عليها من المغفرة والرضاء والإسكان في الجنة الأعلى واللقاء كما صرح به المص فلا يلزم تداخل القسمين وإن أمكن الاعتذار بأن التقسيم ليس لانفصال حقيقي ولا مانع جمع بل المراد أن النعمة لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لا ينافي اجتماع القسمين في نعمة واحدة بالاعتبارين نقول البعض دنيوي أي فقط ولو من جهة واحدة وكذا الأخروي فما يكون دنيوياً وأخروياً من جهتين كمعرفة الله تعالى ونفخ الروح وإعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيهما من جهتين والتقسيم الاعتباري يكفي فيه امتياز الأقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم أن ههنا قسماً ثالثاً كمعرفة الله تعالى على أن التقسيم الاعتباري لا يلزم فيه انحصار الأقسام بناء على أن معرفة الله من النعم الأخروية وقد بان أنه كسبي وقع التكليف بها والآخرة لا تكليف فيه لكن قوله والثاني أن يغفر ما فرط منه الخ. ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقي **(والأول قسمان)**.

قوله: **(موهبي)** أي ما لا دخل لكسب العبد فيه أصلاً والكسبي بخلافه فلا ينافي كونه من المواهب الإلهية إذ ما من نعمة إلا وهي من الله تعالى ومن فضله ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ. **(وكسبي والموهبي قسمان)**:

قوله: **(روحاني)** أي منسوب إلى الروح إن أراد بالروح النفس الناطقة المجردة **(كنفخ الروح)** فنفخه **(فيه)** أي في البدن جعله متعلقاً بالبدن مجازاً قال في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] حتى جرى آثاره في تجاويف

---

(١) هذا مسلك البعض فلا تغفل.

أعضائه فحيي وأصل النفخ إجراء الريح في تجويف جسم آخر ولما كان الروح يتعلق أولاً بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسري حاملاً لها في تجاويف الشرايين إلى أعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخاً انتهى وحاصل المعنى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فحيي وإن أراد بالروح الروح الحيواني وهي البخار المذكور فإنه يسمى روحاً عند الأطباء فمعنى نفخه فيه جعله حياً بنفخه وإلى كلا المعنيين أشار المصنف الأول في سورة الحجر كما مر والثاني في سورة ص حيث قال هناك ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر: ٢٩] أي أحييته بنفخ الروح كما قيل فحينئذٍ يكون قوله نفخت مجازاً بذكر السبب وإرادة المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر مبني للمفعول وكذا الإشراق وحاصله الروح المنفوخ فيكون من قبيل النعمة وأما المبني للفاعل فهو إنعام لا نعمة فلا يراد هنا فلا تسامح في العبارة ولا يحتاج إلى العناية وإنما قدمه مع أنه مؤخر عن تخليق البدن تعلقاً أو حلولاً وأيضاً مؤخر عنه خلقاً على قول لشرافته وامتياز الإنسان به عن سائر الحيوان إذا أريد به النفس الناطقة ولكون الحياة بسببه إن أريد به الروح الحيواني.

قوله: (وإشراقه) بالجر عطف على نفخ الروح ومرجع الضمير الروح بتأويل المذكور فإن الروح مؤنث سماعي أي وكإشراقه بعد النفخ **(بالعقل)** أي بالقوة العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات إن أريد بالروح النفس الناطقة وبيانه أن النفس الإنسانية مدركة بالقوة فإذا أشرق عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج إدراكها من القوة إلى الفعل بمنزلة الشمس إذا أشرقت خرج إدراك العين من القوة إلى الفعل ولها مراتب أربع العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات والأول هو الملائم لقوله المصنف وما يتبعه من القوى الخ. وقد اختاره في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤] حيث قال والعقل في الأصل الحبس سمي به الإدراك الإنساني لأنه يحبسه عما يقبح ويعقل على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الإدراك.

قوله: (وما يتبعه من القوى) عطف على العقل أي كإشراقه بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها آلة لإدراكه والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهي السمع والبصر الخ. فإنها متفقة عليها وأما الحواس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء وذهب بعض من المتكلمين إلى ثبوتها وأنكرها الأكثرون وتحقق الحواس المذكورة في سائر الحيوان لا ينافي كونها تابعة للعقل وإدراكه إذ التبعية لا تقتضي الاختصاص.

قوله: (كالفهم) بيان للإشراق وتمثيل له وهو إدراك الكليات والجزئيات تصورياً كان أو تصديقياً بديهياً أو نظرياً والأول شأن العقل وحده والثاني حاله بواسطة الآلة **(والفكر)** طريق العلم النظري وسببه ولكونه وسيلة أخره عن الفهم وإن تقدم عليه في الوجود ولو

قدمه لكان له وجه (والنطق) أي النطق الظاهري وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وإفهام الغير لما أدركه لتلقي الوحي وتعرف الحق وتعلم الشرع وبه يعرف كل أحد صاحبه وما في ضميره إذ الإشارة لا تفي بالمعدومات والمعقولات الصرفة وفي الكتابة مشقة ولكونه مسبباً عن الفهم والإدراك أخره فعلم أن الإشراق إنما يتم به وأما النطق الباطني وهو إدراك الأمور الكلية فلا يظهر آثاره ولا يتم فوائده إلا به فلذا من الله تعالى على عباده بقوله: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ [الرحمن: ٣، ٤] إذ به يظهر تميز الإنسان عن سائر الحيوان ظهوراً باهراً كالعيان وأما تميزه عنه بالإدراك الكلي وهو النطق الباطني فخفي محتاج إلى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديهما لا نفس الإدراك والفكر المؤدي إليه فإنهما من النعم الكسبية والتمثيل بها للقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري كما مر توضيحه وهو موهبي لا كسبي.

قوله: (وجسماني) بضم الجيم منسوب إلى الجسمان وهو الجسم والجثماني بالثاء المثلثة بمعناه أيضاً كذا قيل أو بكسر الجيم منسوب إلى الجسم بزيادة الألف والنون كروحاني في النسبة إلى الروح.

قوله: (كتخليق البدن) البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه إحداثه وتكميل بنيته بأعضاء متناسبة سليمة معدة لمنافعها ومعدلة بما يستعدها من القوى وعن هذا قال **(والقوى الحالة فيه)** أي ما سوى القوة المدركة فإنها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغاذية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه لبقاء شخص الإنسان أو لبقاء نوعه كما تقرر في موضعه.

قوله: (والهيئات العارضة له) جمع هيئة بمعنى العرض إلا أن العرض يقال للعارض باعتبار عروضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال: العارضة ولو قال الحاصلة له لكان أولى لما ذكرنا **(من الصحة)** أي نفس الصحة وأما حفظها فقد يكون كسبياً باستعمال المعالجة الطبية واستعمال الأدوية النافعة قوله: **(وكمال الأعضاء)** وقد مر توضيحه والظاهر أنه داخل في تخليق البدن ولكونها أسباباً لتحصيل السعادات الأخروية والدنيوية أفردها بالذكر لأن المراد بكمالها كونها معدة لمنافعها الخاصة بها كالبطش بالأيدي والمشي بالأقدام فإنها نعمة جسيمة إذا صرفت لما خلقت هي لها.

قوله: (والكسبي) أي النعمة الدنيوية الكسبية تسمان أيضاً روحاني وجسماني وإلى الأول أشار بقوله تزكية النفس وإلى الثاني أشار بقوله وتزيين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولأنه وسيلة إلى النعم الأخروية بل هي نفس الأخروية فإن المراد بها الاعتقادات الحقة والأخلاق المرضية والأعمال الصالحة وهي في النشأة الأخرى عين النعم المتنعم بها.

قوله: (تزكية النفس) أي النفس الناطقة المشار إليه لكل أحد بقوله أنا وفيها أقوال كثيرة واختار المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ [آل عمران: ١٦٩] كونها جوهراً مدركاً بذاته لا يفنى بخراب

البدن ولا يتوقف عليه إدراكه وتألمه والتذاذه انتهى وفيه ما لا يخفى من الضعف وقد بينا هناك وهنه وضعفه وأقواها أن يفوض عمله إلى الله تعالى كما قال الله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء: ٨٥] الآية. على توجيه والمراد بالتزكية التطهير ولذا عدي بعن فقال **(عن الرذائل)** أي الملكات الردية الملكة والمعاصي المردئة والأخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد والعجب.

قوله: (وتحليتها) بالحاء المهملة ولو قال فيما مر تخلية النفس بالخاء المعجمة لكان أحسن سبكاً وأعجب نظماً **(بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة)** عطف العام على الخاص إذ الأخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاضلة ما هي مبدأ الكمال كما أن المراد بالرذائل ما هي مبدأ لما هو نقصان قدم الأول إذ التخلية مقدمة على التحلية وفي عدها من النعم الكسبية تنبيه على أن الأخلاق قابلة للتغير كما ذهب إليه أهل السنة لورود الشرع به كالنهي عن الكبر والحسد ولو لم يكن قابلة له لما وقع النهي عن ذلك خلافاً للمعتزلة قوله وتحليتها الخ إشارة إلى تكميل القوة النظرية بالعلم وإلى تكميل القوة العملية بالأعمال المرضية كما أشار إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس: ٩] لكن في عموم الملكات إلى الأعمال الصالحة تأمل.

قوله: (وتزيين البدن) شروع في بيان القسم الجسماني توضيحه وتخلية البدن عن الهيئات القبيحة وتزيينه **(بالهيئات المطبوعة)** وهذا موافق لما سبق لكن ترك الأول لكونه مفهوماً من الثاني والمطبوعة أي المقبولة الراجحة المقبولة في ميزان الطبيعة قيل وقال المرزوقي الشعر منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بإنكار بعضهم له كتطهير البدن عن الأوساخ وقص الشارب وقلم الأظفار ونحو ذلك مما يورث البدن حسناً وزينة **(والحلي المستحسنة)** الحلي بكسر الحاء مقصوراً جمع حلية بكسر الحاء وسكون اللام أو بضم الحاء وكسر اللام وهي الزينة المجاورة للبدن المنفكة عنه كاللباس الفاخر والخاتم وغير ذلك من أنواع الحلي للرجال والنساء **(وحصول الجاه والمال)** عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على إطلاقه بل إذا كان وسيلة إلى تحصيل الميراث وحفظ الحدود في عموم الأوقات وإلا فكم من جاه ومال يردي صاحبه في المال إلا أن يقال إن الروح الإنساني يتلذذ بهما فيهما من أجل النعم عنده وإن كان مؤدياً إلى خسرانه دمر الله من أصر على إساءته بحسب جاهه وماله فعلم مما ذكرنا أن حصولهما من النعم الروحانية التي لا لذة له فوقها وقيل إنه مشترك بين الروحاني والجسماني لكونه ذريعة إلى تهذيب النفس والبدن انتهى. وكونه ذريعة إلى تهذيب البدن وتزيينه مسلم لكن الثاني ليس بكلي وقيل إن هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالقسمين السابقين انتهى فحينئذٍ يكون الأقسام ثلاثة ويتعين عطفه على تزيين النفس وأما في الاحتمالين فيحتمله وكأنه نظر إلى أن الروح لا يحصل له كيفية حسنة كما في الأول وأما من ذهب إلى الأول نظر إلى أن الروح يتلذذ به كمال التلذذ وإن لم يتعلق به فالأحرى ما جنح إليه القيل فإن ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح أيضاً ثم الأولى تحصيل الجاه والمال كما اختار التزيين.

قوله: (والثاني أن يغفر ما فرط منه) وفيه تأييد لما قلنا من أن معرفة الله تعالى من النعم الدنيوية الكسبية فقط ولا تعد أيضاً من النعم الأخروية حيث لم يتعرض له المصنف سوى المغفرة وأختيها كما أشرنا وأن الظاهر أن النعم الأخروية كلها موهبي وليس فيها كسبي إذ جزاء الأعمال فضل وعطاء من الملك المتعال على أن المكسوب الأعمال لا جزاؤه ولو سلم فكسبه في الدنيا بكسب سببه العادي لا في العقبى ثم المغفرة ظاهرها عامة لكل واحد من المكلفين حتى الأنبياء والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿كلا لما يقض ما أمره﴾ [عبس: ٢٣] إذ لا يخلو أحد عن تقصير ما والمفهوم منه أن كل أحد يحتاج إلى مغفرة وعفو ما فقول مولانا خسرو فيجعل ترك الأولى من الأولياء والأنبياء من الذلات المغفورة بناء على الظاهر لا يعد من نوع سوء الأدب كما زعم بعض من يسيء الأدب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الأبرار سيئات المقربين الأحرار فإذا كان كذلك يحتاج إلى عفو الرحيم الغفور.

قوله: (ويرضى عنه) إشارة إلى نعم روحاني أخروي قوله: **(ويبوأه في أعلى عليين)** إشارة إلى نعم جسماني والمغفرة جامعة لهما فيجري في هذا القسم أيضاً روحاني وجسماني لكن كله موهبي كما مر فإن رحمة الله ورضاه تعالى أكبر النعم الروحانية قال الله تعالى: ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ [التوبة: ٧٢] فإنه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي إلى نيل الوصول والفوز باللقاء كذا قاله المصنف هناك وفيه إشارة إلى أن الرضاء مبدأ النعم لأنفسها ففي كلامه مسامحة يسيرة فهو أعظم النعم حتى من رؤية الله تعالى من هذه الحيثية وفرط منه بالفاء وتخفيف الراء من باب نصر وقد جوز تشديد الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ [الزمر: ٥٦] الآية. والمراد ما فعله في الدنيا من الذنوب أو ترك الأولى ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوفة قوله منه متعلق بأن يغفر أي يغفر ما فرط فيه الإنسان منه ويبوأ مضارع بوأه بباء موحدة ثم واو مشددة وهمزة من التبوئة وهي الإنزال والإسكان وأما التسوية والتهيئة فغير مناسب هنا وإن جوزه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ غدوت من أهلك تبوأ المؤمنين مقاعد للقتال﴾ [آل عمران: ١٢١] الآية والمغفرة والرضاء والتبوئة من قبيل الإنعام ولو اعتبرت الأفعال مبنية للمفعول لاندفع التسامح لكن ذكر المفعول في يبوأه يأبى عنه وعليين أعلى الجنة أو موضع في السماء السابعة تصعد إليه أرواح المؤمنين أو اسم لطيفة من الجنات كما صرح به المصنف في أوائل سورة البقرة أو ﴿كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾ [المطففين: ٢٠، ٢١] على معنى والمراد المعنى الأول ومعلوم بالضرورة أن فيه تفاوتاً بحسب تفاوت الأعمال والعمال فلا يتوهم فيه الإهمال وفي الأصل جمع علية أو علي بمعنى الغرفة هذا على بعض المعاني المذكورة أو لا واحد له أصله عليو كصديق وقيس فاعل فصار عليّ.

قوله: (مع الملائكة المقربين) لكنهم لا يتنعمون بتنعم المكلفين بل تنعمهم التلذذ

بالمعرفة والذكر واستغراقهم في التنزيهات وأنوار قدس الجبروت وانغماسهم في بحر وحدة اللاهوت وأما الإنسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتنعمون بالمأكولات والمشروبات وأنواع الحلي وحور مقصورات فالإنسان أصل في هذا التنعم حتى ذهب بعض الحنفية إلى أن الملائكة لا يرون الله تعالى وهم في الجنة وإن كان الأرجح خلافه كما نص عليه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه وتابعه الإمام البيهقي وغيره كابن القيم والجلال البلقيني وجعله الملائكة أصلاً فيه لا يعرف له وجه ولم يتعرض لثواب الجن وقد قال في سورة الأحقاف والأظهر أن الجن في توابع التكليف كبني آدم انتهى. وإن توقف في ثوابهم الإمام الأعظم والهمام الأفخم وبعض أرباب الحواشي أشار إلى أصالة الملائكة في ذلك حيث قال ثم إن التبوئة في أعلى عليين نعمة أخرى روحانية أيضاً كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يقل مع النبيين والصديقين والشهداء فإنه ليس لفضل الملائكة بل لأن مقامات الملائكة وقربهم من الله تعالى قرب معنوي لا ينالها إلا من انخرط في سلك المجردات انتهى فحينئذٍ يكون الملائكة أصلاً متبوعاً بذلك الاعتبار وأنت خبير بأنه أشار إلى ذلك بقوله ويرضى عنه فإنه مبدأ لكل سعادة كما نقلناه عنه وأيضاً يلزم عدم تعرضه لبيان النعم الجسمانية الأخروية فالمراد بقوله ويبوأه في أعلى عليين إشارة إلى النعم الجسمانية أو إلى الأعم منها ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج إلى[1] التأمل.

قوله: (أبد الآبدين) ظرف للتبوئة بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدهر الداهرين فإنه أيضاً يستعمل في التأبيد والخلود وفي القاموس والأبد حركة الدهر والآباد وأبود والدائم وأبد الآبدين كأرضين وأبد الآباد بمعنى انتهى. فالآبدين جمع الأبد مبالغة الأبد كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال أبد آبد للمبالغة كظل ظليل قال الإمام المرزوقي إن من شأن العرب أن يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه به تأكيداً وتنبيهاً على تناهيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر انتهى ولا شك أن الاشتقاق يجري في الجوامد أيضاً فاشتق من لفظ الأبد الآبد فأسند إليه مجازاً للمبالغة ثم جمع لزيادة المبالغة وأما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس أو المراد بالأبد الدائم جمع بهما تغليباً للعقلاء كالعالمين.

قوله: (والمراد) أي من النعمة المطلوبة المدلول عليها بقوله أنعمت **(هو القسم**

قوله: والمراد هو القسم الأخير أي المراد بالنعمة المدلول عليها بأنعمت عليهم هو النعم الأخروية وما يكون وسيلة إلى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية والملكات الفاضلة من القسم الكسبي وهذا التخصيص أيضاً لا ينافي الإطلاق الكائن في أنعمت عليهم لعين ما قلنا آنفا قال صاحب الكشاف وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام وقال القطب رحمه الله فرق بين المطلق والعام والإطلاق لا يستلزم العموم فنقول ليس المراد بالمطلق أنه كرجل

---

(١) ولقد أصاب وأجود من قال مع المقربين بحذف الملائكة.

الأخير) أي النعم الأخروية بجميع أنواعها وبعض القسم الأول وهو النعم الدنيوية كما أشار إليه بقوله: **(وما يكون وصلة إلى نيله من القسم الآخر)** وهو التخلية والتحلية والأعمال المرضية وحاصله ما يترتب عليه الغفران والرضوان والتبوء في أعلى الجنان يرشدك إليه قوله ما يكون وصلة الخ. وعدم قوله وما يكون موقوفاً عليه مع أن الاعتقادات السنية من النعم الكسبية فإنها موصلة إلى النعيم الأبد وسبب إلى السعادة المؤبدة سبباً عادياً بلا واسطة وأما الموهبية كنفخ الروح وإشراقه بالعقل الخ. فإنما يكون موصلة إليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على المتبادر كالواجب ما لم يصرفه صارف ومن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الأكمل وهو ما يكون نعمة من كل وجه صافية عن وخامة العاقبة والشقاوة وهي ما اختاره وكم من نعم موهبية تكون سبباً لطغيان صاحبها وخسران مآله وإلى ذلك أشار بقوله **(فإن ما عدا ذلك)** من نفخ الروح وتخليق البدن وإشراقه بالعقل بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقاً وما يتبعه من القوى **(يشترك فيه المؤمن والكافر)** وإنما تكون هذه المذكورات موصلة إلى الدرجات والغرفات إذا صرفت إلى ما خلقت هي له من المبرات فلا وجه لإدراجه في الدعاء بنيله مع أن الدعاء بنيله إنما يكون ملائماً للكسبي والتعبير بالماضي لتغليب ما مضى فيه على ما سيقع لتوقف النعم الأخروية عليه على وجه أتم وإن كانت أجل وأعظم أو لتنزيل منتظر الوقوع منزلة الواقع أو المعنى أنعمت عليهم في علمك على أن المراد بالإنعام إرادة إيصال النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعارة تبعية ولو قيل العبادات والطاعات في النشأة الأولى هي بعينها النعم الأخروية واللذات في النشأة الأخرى لكان التعبير بالماضي عن مؤنة التوجيه أغنى وبالاعتبار أحرى وفي كلامه إشارة إلى أن المراد بالموصول المؤمن مطلقاً فإنه ذكر مقابلاً للكافر ولكن قوله الآتي لأن المنعم عليه من وفق للجمع يقتضي كون المراد به هنا المؤمن الكامل المكمل قوته النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن الكامل لا المؤمن مطلقاً على ما يقتضيه الذوق أيضاً بقي هنا شيء وهو أن صاحب الكشاف حمل النعمة هنا على العموم حيث قال وأطلق الإنعام ليشمل كل إنعام لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة أصلاً إلا أصابته فظاهره أنه عام لكل نعم دنيوية سواء كان من النعم الموصلة إلى النعم الأخروية أو

وفرس بل المراد أن قوله: ﴿أنعمت﴾ [الفاتحة: ٧] لا بد له من صلة فحذفت صلته ولم يقيد بصلة معينة دون أخرى لقصد التعميم كما في إياك نعبد وإياك نستعين وقال صاحب الكشف لم يرد أن الإطلاق والعموم بمعنى بل المراد أن المقام إنما أفاد العموم لأنه أتى به مطلقاً لأنه لو أتي مقيداً لم يفده ولهذا علل العموم بقوله لأن من أنعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبق نعمة إلا أصابته واشتملت عليه دلالة على أن المراد به نعمة الإسلام ولما كانت شاملة للنعم كلها أطلق الإنعام في إرادتها خصوصاً تنبيهاً على هذا المقام فلا وجه لتشنيع من شنع بأنه لا يفرق بين المطلق والعام أقول ينافي هذا التأويل إسناد العموم إلى الإطلاق إذ لو قيد وقيل أنعمت عليهم بنعمة الإسلام أو الذين أنعمت عليهم يستفاد منه العموم ولا دخل للإطلاق في إفادة العموم.

لا والمصنف خصها بما يكون وصلة إلى نيلها فبينهما مخالفة من هذه الحيثية ولعل هذا مراد الإمام السيوطي من قوله إن بينهما مخالفة لكن الظاهر من قوله لم تبق نعمة إلا أصابته لم تبق نعمة تكون وصلة إلى نيل النعم الأخروية بقرينة قوله لأن من أنعم الله عليهم بنعمة الإسلام فحينئذٍ لا مخالفة بينهما قيل في بدائع ابن القيم اختلف السلف هل لله على كل كافر نعمة فقيل لا نعمة له لظاهر قوله تعالى: ﴿أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين﴾ [مريم: ٥٨] الآية وقيل قد يكون منعماً عليه أن مطلق النعم يعم البر والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لإيصالها بسعادة الأبد وهو الحق انتهى. ولا يخفى عليك أن النظم الجليل ناطق بالإنعام قال الله تعالى نقلاً عن الأنبياء عليهم السلام واذكروا آلاء الله في مواضع وقال الله تعالى: ﴿بدلوا نعمة الله كفراً﴾ [إبراهيم: ٢٨] ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤]. والخطاب لجنس الإنسان فكيف يقال لا نعمة له قوله تعالى: ﴿أولئك الذين أنعم الله﴾ [مريم: ٨٥] الآية لا تدل على مدعاة أما أولاً فلأن المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة للنعم الآخرة وأما ثانياً فلأن مفهوم المخالفة ليس بمعتبر هنا وإن جوزه البعض إذ التقييد لفائدة فمرادهم أن الكافر وإن كان متنعماً ظاهراً لكنه ليس بمتنعم حقيقة لكونه استدراجاً ولزواله ووخامة عاقبته فمن أثبتها يجب أن يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظياً لا معنوياً.

قوله: (بدل من الذين) الأولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلاً من ضمير عليهم إذ لو جعله كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت على غير المغضوب الخ ولا يخفى ركاكته بل لا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيار أبي علي الفارسي واختاره المصنف حيث قدم أما أولاً فلإفادة التأكيد والتقرير كما هو شأن البدل والنكتة المذكورة في بدلية صراط الذين جارية هنا وأما ثانياً فلاحتياج الوجه الآتي إلى التمحل الواهي كما ستعرفه وإنما حسنت البدلية مع أنه في الأصل صفة بمعنى المغاير وأما ثالثاً فلأن فيه تنبيهاً على أن المقصود الأعظم والمطلوب الأهم السلامة عن الغضب والضلال فإنها مستلزمة للرضاه والوصول إلى الهدى ورضوان من الله تعالى أكبر وأيضاً التخلية أهم من التحلية حتى قيل إنه تعالى خاطب أهل الجنة بأنه رضي عنهم ولا يسخط أبداً فيزداد سرورهم فعلم أن السلامة من الغضب والوصول إلى الرضاء أعظم المطالب وأعلى المآرب فجعله مقصوداً بالنسبة أعون على المراد وادعى إلى السداد وأما القول بأن غاية ما نحن فيه أن يكتسى[1] مما اضيف إليه نوع تعريف مصحح لوقوع صفة للموصول وأما استحقاق أن يكون مقصوداً بالنسبة مفيداً لما ذكره من الفوائد فلا مدفوع بأن مناط ما ذكر من الفوائد في البدل هو كونه مشهوداً له

قوله: بدل من الذين أي بدل منهم بدل الكل وفي هذا الإبدال دلالة على أن الإيمان في العصيان وكذا إذا كان صفة مبينة أي كاشفة لأن الصفة الكاشفة بمنزلة الحد.

---

(١) لأنه بدل على المفهوم فكيف يصح جعل المفهوم بدلاً من الذات.

بما وصف به المبدل منه ولا ريب أن شهرة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير المغضوب عليهم مشهوداً لهم بالإنعام عليهم بحيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم إلا إلى غير المغضوب عليهم وقد أشار إليه المصنف بقوله إن المنعم عليهم الذين سلموا الخ فإن معناه على الاتحاد كما هو الظاهر أنهم الذين إن حصلت صفة غير المغضوب عليهم وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة وسيجيء مثل هذا البيان من الكشاف في قوله تعالى: ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] فالفائدة المذكورة من مزيد تقرير وتأكيد وفضل إيضاح والتفسير تحققها هنا من أجلى البديهيات والبدل بالوصف ضعيف[1] لأن غير غلبت عليه الاسمية فيدل على الذات أيضاً ولذا قال السيد قدس سره إذا جعل غير المغضوب بدلاً من الذين أريد بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فتؤخذ منه تلك المبالغات انتهى فقوله أريد به الذات إشارة إلى تلك الغلبة.

قوله: (على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال) تعريف المسند إليه لقصره على المسند وضمير الفصل لتأكيده فإنه وإن لم يفد قصر المسند إليه على المسند لكنه يؤكد ذلك القصر كما حقق في المطول ويحتمل أن يكون الكلام من قبيل هو البطل الحامي الذمار فلا قصر ح بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وستجيء الإشارة في كلام الكشاف في قوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] كما أشرنا إليه والمراد بالمنعم عليهم ما سبق ذكرهم سواء كان المراد الأنبياء عليهم السلام أو جميع المسلمين أو غير ذلك فيحسن البدل فيكون المراد نفي الغضب والضلال عنهم مطلقاً وإن كان المراد بالمغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى إذ قيدت السلامة عنهما بالغضب والضلال الكائن فيهما كما وقع في عبارة البعض مخل بالمرام إذ هو لا يستلزم نفي مطلق الغضب والضلال فالنفي متوجه إلى المطلق المتحقق في ضمن المقيد حينئذٍ وهذا احتراز عن كون المعنى هكذا أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة الخ كما سيأتي وإنما لم يجيء غير الذي غضبت عليهم وأضللتهم مع أنه المناسب لما سبق ولكونه بدلاً لمراعاة الأدب في الخطاب كقوله تعالى: ﴿بيدك الخير﴾ [آل عمران: ٢٦] ولم يجيء بيدك الشر وفيه أيضاً ترجيح الوعد حيث نسب إليه الإنعام وأبهم الغضب والضلال والانتقام وأيضاً فيه تنبيه على أن الإنعام تفضل منه تعالى والسيئة بكسب المعاصي وانهماك المناهي وفيه أيضاً مراعاة الفواصل.

قوله: (أو صفة له) عطف على بدل أي صفة للموصول إما صفة مبينة أي كاشفة

قوله: على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال هذا المعنى إنما يلائم الإبدال والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص لأن المنعم على هذا التقدير يكون أعم فلا يصح الحمل بهو هو اذ لا يقال الحيوان هو الإنسان فكان عليه أن يؤخر.

---

(١) من الكسوة.

تكشف المراد من الموصول وتصلح تعريفاً له ولو بالإشارة وبالرسم ولما وجب في التعريف وما في حكمه التساوي لزم كون المنعم عليهم وغير المغضوب عليهم متساويين ذاتاً فإن أريد المنعم عليهم بالنعم الأخروية ولا يكون مسبوقاً بالغضب والضلال كما في النبيين والصديقين والشهداء والصالحين تكون الصفة مبينة كاشفة وإلا فتكون صفة مقيدة سواء أريد بالنعمة النعمة الدنيوية والأخروية أو الأخروية فقط لكنها مسبوقة بالغضب والضلال كعصاة الموحدين فالموصوف عام والصفة مخصصة تقلل الاشتراك قول المصنف في كون الذين يؤمنون بالغيب صفة للمتقين يؤيد ما ذكرنا والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة عند أرباب المعاني ولو معرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة والتخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة **(مبينة أو مقيدة)**.

قوله: (على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة) أي المقصود بالذات غير مقيد بكونه مقصوداً بالغير كالرضاء والنزول في أعلى عليين والإيمان الموصل إلى نيل ذلك وأما السلامة المذكورة فإنما هي نعمة ووسيلة إلى ذلك وبهذا الاعتبار جعل تابعاً ومقصوداً بالغير وأما اعتبار كونها من قبيل التخلية المرتبة عليها التخلية فهو أصل مقصود وكونه بدلاً بالنظر إليه فلا منافاة فحينئذٍ يكون مراد المصنف بقوله **(وهي نعمة الإيمان)** الإيمان الكامل المعتد به الموصل إلى السعادة الأبدية فيتناول نحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقاً لما اختاره من أن المراد القسم الأخير وهذا المعنى يلائم كونها صفة مبينة كما هو مساق الكلام ووجه كونه معنى على كونها مقيدة ما أشرنا إليه من أن المراد بالمنعم عليهم المنعم عليهم بالنعم الأخروية سواء كان الوصول إلى تلك النعم مسبوقاً بالغضب كدخول النار مدة من الزمان ثم الدخول إلى الجنان فتكون الصفة مقيدة ويصير المعنى هكذا لخروجهم بهذه الصفة فبقي من لم يكن مسبوقاً بهما كما كان المراد ذلك في صورة كونها مبينة بلا احتياج إلى الإخراج أو لا يكون مسبوقاً بهما أصلاً فتكون صفة مبينة كاشفة ثم إن لفظ الذي يقع صفة وموصوفاً بخلاف من وما من الموصولات فإنها لا يوصف بها كما في الرضي وغيره **(وبين السلامة من الغضب والضلال)**.

قوله: (وذلك إنما يصح) إشارة إلى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية

قوله: أو مقيدة عن هذا التفسير لئلا يقع الفصل بالأجنبي بين التفسير والمفسر.

قوله: وذلك إنما يصح أي جعله وصفاً إنما يصح بجعل الموصوف نكرة أو بجعل الوصف معرفة أما الأول فبأن يراد بالذين أنعمت عليهم طائفة لا بأعيانهم بأن يصرف التعريف فيه على العهد الذهني لا الخارجي وهو المعنى بقوله إذ لم يقصد به معهود أي معهود خارجي وليس معناه أنه لا عهد فيه والمعهود الذهني يعامل معه معاملة النكرة إذ لا يقصد به أمر معين خارجاً بل المراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد غير معين أو في حصة غير معينة من الجنس أقول سلب العهد الخارجي هنا على الإطلاق ينافي ما سبق منه من تجويز إن يراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء أو أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل نسخ شريعتهما.

لسلامتها عن التأويل إذ كون إبدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة مما حكم الشيخ الرضي بحقيته إذا استفيد من البدل ما ليس في المبدل منه وهنا كذلك وأما الوصف فتجب المطابقة تعريفاً وتنكيراً ولذا حاول بيانه فقال: **(وذلك إنما يصح بأحد تأويلين)** إما في الموصوف بإخراجه إلى حيز النكرة وإما في الصفة بجعلها من عداد المعرفة والراجح هو الأول لمتانة دليله ولظهور اعتباره فقدمه فقال **(إجراء الموصول مجرى النكرة)**.

قوله: (إذ لم يقصد به معهود) أي لم يقصد به قوم بأعيانهم فلا يكون عهداً خارجياً ولا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق ولا تقصد به الماهية من حيث هي هي فإن الإنعام للافراد من الأنام فقوله معهود يتناول الأقسام الثلاثة فيكون عهداً ذهنياً فهو في حكم النكرة فتارة ينظر إلى معناه فيعامل معاملة النكرة كالوصف بالنكرة وبالجملة وأخرى إلى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال وبالجملة يجري عليه إحكام المعارف مراعاة للفظه وليس المعهود بخاص بالعهد الخارجي وإلا فلا يتم التقريب قوله **(كالمحلى)** إشارة إلى أن الموصول كاللام في الاحتمالات الأربعة كما قرره العلامة في شرح التلخيص قوله كالمحلى باللام استعارة للمعرف باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكلمة ثم صار حقيقة عرفية فيما ذكر فالمص طيب الله ثراه راعى الاعتبارين فجعل الموصول نكرة أولاً باعتبار أن المراد به بعض أفراد غير معهودة في الخارج وإن كان معهوداً في الذهن باعتبار كونه فرداً للحقيقة المتحدة في الذهن والمعلومة فيه فهي لكونها بعض أفراد مبهمة في الخارج في حكم النكرة فإذا كان الموصول مبهماً كان المراد بالغير مبهماً أيضاً فإن المراد به عين ما أريد بالموصول فإبهامه مستلزم لإبهامه فلا يكون غير معرفة حينئذٍ فيتطابقان نكرة وتلك الأفراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها ثم اعتبر جانب كون تلك الأفراد معرفة باعتبار أن حقيقة المنعم عليه معلومة قصد معلوميتها بلام التعريف وبالنظر إلى التعين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة فإذا كان الموصول معرفة كان الغير أيضاً معرفة لما عرفت من أن المراد بالغير عين ما أريد بالموصول وإذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون إضافته إلى ضد واحد وقد أشار إليه بقوله لأنه أضيف إلى مآله ضد واحد وهو المنعم عليه ولم يقل وهو المنعم عليهم فنبه على أن حقيقة المنعم عليه في صورة العهد الذهني هو المقصود من الكلام والافراد المبهمة مستفادة من الخارج قال العلامة في شرح التلخيص والمراد بادخل السوق نفس حقيقة السوق والبعضية مستفادة من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضدها المغضوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة سواء أريد تحققها في ضمن جميع الأفراد أو في بعضها كما فيما نحن فيه ولا شك في أن مدار تلك المزايا والنكات تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات وليت شعري كيف ذهل عن هذا التحقيق أرباب الحواشي من الثقات وتمحلوا فيه ما يقضي عنه العجب من التعسفات **(في قوله)**.

قوله: (ولقد أمر على اللئيم يسبني) هذا الشعر لرجل من سلول:

ولقد أمر على اللئيم يسبني ... فمضيت ثُمَّتَ قلت لا يعنيني

قوله: كالحلي في قوله ولقد أمر البيت أي كاللئيم فإن المراد به لئيم من اللئام لا لئيم معين

غضبان ممتلئاً على إهابه أني وربك سخطه يرضيني

هذا بناء أن يسبني صفة اللئيم فإن لامه للعهد الذهني إذ لا يصح أن يراد الحقيقة من حيث هي هي ولا جميع الافراد إذ لا مرور عليه في نفس الأمر وادعاء ذلك للمبالغة باردة وإن صح في مقام الخطابيات فلا يعبأ به ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصوره عن إفادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والاناءة والوقار في مقام يطيش فيه ذوو النهى الضعيفة ولا يصبر عليه إلا أرباب الأحلام الكاملة وهذا لا يناسبه الحمل على فرد معين أو أفراد معينة فالمراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن أفراد مبهمة غير معينة واختير كونه صفة لا حالاً إذ المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على أن له مروراً مستمراً في أوقات متعاقبة على لئيم من اللئام معتاد بسبه سواء كان وقت المرور أو غيره ومع ذلك يعرض عنه مع الاقتدار منه على الانتقام فإنه أدل على إغماضه عن السفهاء وقيل أيضاً إذ اعتبر حالاً يتبادر منه الإعراض في حال السب فيفوت المبالغة إذ يحتمل أن يعرض عنه في حال السب لمانع ثم يكافيه وينتقم منه بعد ذلك فلا يحصل التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر أما أولاً فلأن المقيد هو المرور لا الإغضاء وأما ثانياً: فلأن قوله ثمة قلت لا يعنيني يدفع الاحتمال وإن سلم أن المتبادر من تقييد المرور بالحال تقييد الإغضاء بها مع أن ورود المنع جلي واضح وأمر بمعنى مررت وكذا يسبني وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية أو للاستمرار التجددي أي وقع المرور مني والسب منه في الماضي أنا وهو في صدد ذلك في المستقبل لشدة شكيمته وخبث طبعه وفرط تحملي قيل: فمضيت وقلت بمعنى أمضي وثمة أقول عبر بالماضي للدلالة على الوقوع انتهى ولا يظهر وجهه إذ حمل أمر ويسبني على حكاية الحال الماضية يأبى عنه وتختص زيادة التاء في ثمة بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه وهي هنا للتراخي في الرتبة أي ترقيت في عدم المجازاة إلى مرتبة أعلى وقلت لا يعنيني بذلك السب فكأنه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة أخرى تكرماً وصفحاً ولا كلام في حسن هذا التوجيه لكن الحمل على الحقيقة ممكن ولا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة.

قوله: (وقولهم إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني) ذكره مع أن المثال الواحد يكفي

بقرينة وصفه بالجملة فإن الأنسب بتمدحه بصفة الحلم والوقار أن يحمل يسبني على الوصف لا على الحال إذ ليس قصد الشاعر أنه يمر ويمضي ويعرض عمن يسبه حال المرور بل قصد أنه يعرض عمن السب دأبه وعادته ولا يلتفت إليه فالمناسب أن يجعل سب اللئيم من أحوال الذات كما في جعله يسبني وصفاً لا من هيئات الفعل كما في جعل حالاً لفوات الوصف بكمال الحلم في تقييد العامل بالحال هكذا بينوا معنى وهذا مأخوذ من كلام ابن الحاجب فإنه قال الحقيقة الذهنية معرفة في الذهن نكرة في الخارج قوله يسبني صفة لئيم وقال الزجاج وهو بمنزلة قولك إني أمر على الرجل مثلك فأكرمه قالوا هذا المثال أظهر لأن الأول يحتمل الحال وأجيب بأنه لا يحتملها لأن القائل يمدح نفسه ويصف إناءته وأن الحكم دأبه وعادته لا أنه يمر على لئيم معين مرة وأنه احتمل مساءته ومسبته.

لفوائد الأولى أنه خال عن احتمال الحال والأول يحتملها ولو مرجوحاً والثانية أنه أشد مناسبة للأصل من حيث كون الصفة والموصوف معرفتين لفظاً ونكرتين معنى والثالثة اشتمالها على لفظ هو مثل الغير في الإبهام فإن قيل فالاكتفاء به أولى قلنا إن الأولى كلام من يستشهد به على إثبات القواعد وهذا ليس كذلك وإنما ذكره استظهاراً أو تقوية له ولذا سكت عن المثال الثاني صاحب الكشاف.

قوله: (أو جعل غير معرفة بالإضافة) قد بينا وجهه وهذا تأويل في الصفة قيل قال صدر الأفاضل للغير ثلاثة مواضع أحدها: أن تقع موقعاً لا تكون فيه معرفة وذلك إذا أريد به النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد تريد أن المرور به ليس هذا كأنه قيل مررت برجل ليس بزيد. والثاني: أن تقع موقعاً لا تكون فيه إلا معرفة وذلك إذا أريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو كما إذا قلت مررت بغيرك أي المعروف بمغايرتك إلا أنه في مثل هذا لا يجري صفة فيذكر لفظ غير بدون الموصوف كما في المثال المذكور والثالث أن يقع موقعاً يكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كقولك مررت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحاً وقد تبين منه أن من قال إن غير ألا يتعرف أصلاً وإن أضيف إلى المعارف لم يصب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى أنه قال صاحب الكشاف فإن قلت كيف صح أن يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وإن أضيف إلى المعارف ولا يخفى أنه ليس بطريق الالتزام بل على سبيل الإشكال ألا يرى أنه صرح بتعريفها في الجواب فمن أين علم أنه لم يعرف ما أريد به هنا بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو فإن التصريح بذلك المعنى ليس بلازم كما في المثال الذي أورده هذا القائل فإن قولنا مررت بغيرك أي المعروف بمغايرتك لم يصرح فيه بالمعنى الذي لا يغايرك فيه إلا ما أريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضاد المغضوب عليه والضالين فيه إلا المؤمنين كالكون منعماً عليهم في الآخرة أو كونهم مهتدين في الدنيا فلا يقال إنه لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعين الحركة بغير السكون وأما الاعتراض بأن ما ذكره المصنف لم يعرف بمضادة المضاف إليه في معنى لا يضاده فيه إلا هو فلا يوجد الشرط فمدفوع فإن المغضوب عليه ضد المنعم عليه فالإنكار مصادم لما هو بمنزلة البديهي.

قوله: (لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد) لما كان المراد بالمنعم عليه من وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضده من حرم من هذا الجمع كما سيجيء لا يكون شخصاً واحداً منعماً عليه ومغضوباً فلا إشكال بأنه يمكن الجمع بينهما في شخص واحد نعم هذا الإمكان إذا أريد بالغضب معناه الحقيقي وهنا المراد غايته ولا وجه للجواب عنه بأنه لا يكون ذلك الجمع من جهة واحدة فإن فيه تسليماً للجمع بينهما وقد بان فساده

قوله: لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد قال أبو البقاء إن غيراً إذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين تعرفت بالإضافة كقولك عجبت من الحركة غير السكون.

والتضاد بين المنعم عليه والمغضوب باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين وبين الإنعام والعتاب حقيقي **(وهو المنعم عليه)**.

قوله: (فيتعين) أي مفهوم المنعم عليه بالإرادة من غير المغضوب الخ. وبهذا الاعتبار يكون الغير معرفة.

قوله: (تعين الحركة من غير السكون) فإنك إذا قلت الحركة غير السكون تعين الحركة للإرادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون أي بقولنا غير السكون فإن الحركة تتعين بالإرادة لتضاد بينهما بلا واسطة فيزول ما يمنع تعرفه بالإضافة وهو التوغل في الإبهام كما هو المختار أو كونه بمعنى اسم فاعل[1] وهو مغاير فيكون إضافته حينئذٍ معنوية فيكون معرفة لكونه بمعنى الثبوت وما عداه يكون الإضافة لفظية فلا يكون معرفة بإضافته إلى المعرفة وفيه نظر لا يخفى فهنا لما أريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العاملون كما أفاده بقوله من وفق الجمع الخ. كان ضدهم ما ذكر بلا واسطة فيتعرف غير بالإضافة إلى ماله ضد واحد لما أن الضالين مغضوبون والمغضوب ضال والتقابل اعتباري أو الضد هو المجموع من حيث المجموع وإن كان كل منهما مقصوداً بالنفي كما سيجيء والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة وإلا فلا يكون الغير معرفة والمعنى تعين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلامه للجنس من حيث هو هو بلا اعتبار تحققه في ضمن الأفراد وما يتعين فيما نحن فيه أيضاً المفهوم لكن باعتبار تحققه في ضمن بعض الأفراد كما مر توضيحه والتضاد معتبر في المفهومات وقد أشار إليه المصنف بقوله المنعم عليه.

قوله: (وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور) ولم يقل وقرأ ابن كثير

قوله: وعن ابن كثير نصب على الحال عن الضمير المجرور وفي الكشاف وقرىء بالنصب على الحال وهي قراءة رسول الله ﷺ أي عادته في القراءة وإلا فجميع القراءات قراءته ﷺ وهذه القراءة شاذة سواء أسندت إلى رسول الله ﷺ أو إلى ابن كثير لأنها لم تثبت عند الأئمة السبعة قال صاحب الكشف القراءة المختصة من غير المتواترة بصاحبها شهرة تنسب إليه وأما السبعة المتواترة فإنها تنسب كل واحد إلى إمام خاص لأنه تفرد في الأداء بأحكام خاصة مع اشتهاره بالقراءة بذلك الحرف قال الزجاج ويجوز النصب على الحال أي أنعمت عليهم لا مغضوباً عليهم أو على الاستثناء وحق في غير الاستثناء النصب إذا كان ما بعد إلا منصوباً وقال الفراء لا يجوز الاستثناء لأنه حينئذٍ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه بلا لأنها نفي وجحد ولا يعطف الجحد إلا على

---

(١) قيل وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون إضافة لفظية كما يشهد له إدخال اللام عليه في السيد قدس سره عبارة كثير من العلماء لكنه مما لا يرتضيه الأدباء وقالوا لم نجد له شاهداً في كلام يستشهد به انتهى وقد مر فيما مضى أن غيراً إذا أضيف إلى ما له ضد واحد يكون معرفة ولو كان بمعنى مغاير لكون الإضافة معنوية حينئذٍ فقوله لتكون إضافة لفظية ليس على اطلاقه وأيضاً أنه إذا لم يكن دخول اللام مرضياً للأدباء وهم علماء أهل العربية كيف يتأتى الاستشهاد به.

لأن هذه رواية عنه ولهذا قال: وعن ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشاف وهي قراءة رسول الله ﷺ إذ نقل عن الكشاف أن كل واحد من السبع المتواترة نسب إلى واحد من الأئمة لاشتهاره بها وتفرده فيها بأحكام خاصة في الأداء وأما غيرها فإذا ظهر فيها أمر الرواية ولم يشتهر بها نسب إلى النبي عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتباره بها وهذا الوجه هو الذي رجحه قدس سره والمصنف لم يلتفت إليه ونسب إلى ابن كثير إذ المتداول في الألسنة النسبة إلى الأئمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقد مر ما يتعلق بهذا المقام من تفصيل هذا المرام فلا بد أن يعتبر حجة نكارته على الوجه الذي أشير إليه آنفاً فإن المراد بالمغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معيناً على ما اختاره المصنف بقوله ويتجه أن يقال الخ كما سيأتي والمنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم افراد مبهمة ولا بد أيضاً من جعل الموصول معرفة بالاعتبار الذي مر تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذي الحال بملاحظة الاعتبارين في المآل ولا حاجة إلى جعل غير بمعنى المغاير إذ الاشتقاق ليس بشرط في الحال وقيل هذا إذا أريد بالمغضوب عليهم ولا الضالين معين مثل اليهود والنصارى لئلا يتعرف غير بالإضافة سواء أريد بالذين أنعمت عليهم معين أو غير معين انتهى. وهذا وإن احتمل في توجيه تلك القراءة لكن لا يلائم ما اختاره المصنف.

قوله: (والعامل أنعمت) فيتحد عامل الحال وذي الحال لأن حرف الجر لإفضاء معنى الفعل إلى مجروره فالمجرور وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعربين إن الجار والمجرور في محل النصب أو الرفع فمن قبيل المسامحة هذا وقد جوز اختلاف العامل في الحال وصاحبها في قوله تعالى: ﴿وإن جهنم لموعدهم أجمعين﴾ [الحجر: ٤٣] حيث قال أجمعين حال والعامل معنى الإضافة إن جعلت الموعد اسم مكان فإنه لا يعمل ثم قال بعد صحيفة إخواناً حال من الضمير المضاف إليه والعامل معنى الإضافة وقد نقل الرضي

الجحد ولا يجوز جاءني القوم إلا زيداً ولا عمراً وأجازه الأخفش وقال جاءني القوم إلا زيداً معناه لا زيداً فيجوز العطف عليه حملاً على المعنى.

قوله: والعامل أنعمت أي عامل غير على كونه منصوباً على الحال من الضمير المجرور في عليهم هو أنعمت ولا يرد عليه أنه حينئذٍ يلزم اختلاف العامل في الحال وذيها لأن العامل في الضمير المجرور أيضاً هو أنعمت بواسطة الجار وهو منصوب المحل على أنه مفعول به لأنعمت وإن كان مجروراً لفظاً بالحرف والتحقيق أن المرفوع المحل والمنصوب المحل والمجرور المحل هو المجرور فقط لأن أثر حرف الجر إنما هو في تقدير الفعل واقتضاء معناه إلى المجرور فلا يرد أن الإسناد إليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم كعليهم في غير المغضوب عليهم قال أبو البقاء وذو الحال الضمير في عليهم ويضعف أن يكون حالاً من الذين لأنه مضاف إليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل في الحال وقيل يجوز ويعمل فيها معنى الإضافة ثم كلامه الوجه في كون معنى الإضافة أن معنى الإضافة هي النسبة فمعنى صراط الذين الصراط المنصوب إلى الذين أنعمت عليهم فهذا التأويل يجوز أن ينتصب الحال من المضاف إليه والعامل في الحال وذيها معنى النسبة التي دل عليها بالإضافة الصراط إلى الموصول.

عن المالكي جواز ذلك الاختلاف فلا إشكال بلزوم اختلاف العامل وصاحبها لأن العامل في الأول هو الفعل وفي الثاني الجار لما عرفت من أن كون الضمير ذا حال باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجروراً ولو سلم ذلك فلا محذور فيه إذ المختار عنده جواز ذلك ولا حاجة إلى ما ذكره الشريف.

قوله: (أو بإضمار أعني) عطف على الحال بحسب المعنى أي النصب إما بكونه حالاً أو بإضمار أعني فيجب أن يكون ما بعده مساوياً لما قبله وهنا كذلك على ما اختاره المصنف من أن المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين والمغضوب ما حرم من المعرفتين فالمراد بغير المغضوب أيضاً هؤلاء الأخيار ولا ريب في تساويهما وقطع النظر عن ذلك له احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها يعد من الأغيار يعرفه بالتأمل ذوو الأبصار ولما ثبت التساوي فلا حاجة إلى أن يقال إنه غير لازم لأنه قد يراد أعني منهم فلا ينافي العموم بل لا وجه له ههنا والفرق بين أعني ولفظة أي أن لفظة أي مستعملة فيما هو ظاهر ذكر للتوضيح وأعني وأمثاله مستعمل فيما هو فيه نوع خفاء وإزالة الإبهام ونقل عن السيوطي أنهما قد يستعملان بمعنى انتهى. والظاهر أن أعني هنا للتوضيح على ما اختاره أو لإزالة الإبهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد تكون للتوضيح على تقدير وقد تكون للتخصيص ونحوه على تقدير آخر.

قوله: (أو بالاستثناء) أي يحمل غير على الاستثناء فيكون حرفاً بمعنى إلا لكن لما كان في صورة الاسم أعطي له من الإعراب ما يستحقه ما بعده فتكون منصوبة على الاستثناء واختاره ابن عصفور وهو المذكور في كلام الجمهور ولما كان الأصل استثناء متصلاً حاول بيانه بقوله **(إن فسر النعم)**.

قوله: (بما يعم القبيلين) أي المؤمن والكافر فيدخل المستثنى في المستثنى منه كأنه قيل صراط الذين أنعمت عليهم بالنعم الدنيوية والأخروية إلا المغضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون إما مطلقاً إن أريد بالغضب غضباً أبدياً، أو المؤمنون الكاملون إن أريد بالغضب غضباً في الجملة وهذا الأخير هو المراد فيوافق لما قبله في المآل وهذا إذا جوز أن يكون المستثنى أكثر من الباقي إذ لا كلام في أكثرية الغاوين الكافرين لا سيما إذا كان المغضوب عليهم عاماً للمؤمنين القاصرين كما هو المختار عنده وأما إذا شرط كون المستثنى أقل من الباقي فلا يصح الاستثناء والمصنف اختار الأول أشار إليه في سورة الحجر في قوله تعالى: ﴿ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢]

قوله: أو بإضمار أعني عطف على قوله على الحال التقدير ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] أعني ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧].

قوله: إن فسر بما يعم القبيلين أي إن فسر الذين أنعمت عليهم بما يعم المؤمنين والكافرين فإن الأصل في الاستثناء الاتصال المقتضي أن يدخل المستثنى في المستثنى منه.

ومع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو أريد بالنعم الأخروية ولم يفسر بذلك والتزم بأن المستثنى عين المستثنى منه لم يبعد فإنه وإن لزم منه استثناء الكل لكن ليس بلفظه ولا بما يساويه نحو قوله عبيدي أحرار إلا هؤلاء فإنه صحيح عند أصحابنا لأنه استثني بلفظ يكون أخص منه لكن في الوجود يساويه كما في التوضيح وهنا كذلك أخره وعبر بأن التي للشك إذ المرضي عنده كون المراد النعم الأخروية كما صرح به أولاً وأومىء إليه ثانياً وأوضحنا كلامه في كل موضع على هذه الإرادة وإنما قيده بذلك دون الأولين فإنهما يصحان بتفسير النعم الأخروية.

قوله: (**والغضب ثوران النفس**) الثوران بالفتحات كنز وأن التحرك من ثار يثور إذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لأن نفس الحي به وللقلب لأنه محل الروح أو متعلقة وللدم لأن قوامها به كذا قاله المصنف في أوائل سورة البقرة والمراد هنا إما الذات أو الروح والنفس الناطقة لأن الغضب من كيفيات النفس وأما إرادة الدم وإن صحت بل وافق لما قيل من أنه غليان الدم لكن يأبى عنه قوله إرادة الانتقام لأنه ليس فعل الدم وقوله عليه السلام: «اتقوا الغضب فإنه جمرة في قلب ابن آدم» ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينه محمول على التشبيه أي فإنه كجمرة لأنه كيفية الحرارة الغريزية تعرض للنفس بسبب من الأسباب الدينية أو الدنيوية يتبعها غليان الدم وإطلاقه على ما عدا الكيفية مجاز باعتبار السببية فالظاهر أن إطلاقه على ثوران النفس بأي معنى أريد من النفس مجاز فإنه من مقولة الفعل والغضب من مقولة الكيف إلا أن يراد به الحاصل بالمصدر.

قوله: (**إرادة الانتقام**) علة حصولية فإن تلك الإرادة منشأ غليان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرناه آنفاً فإن لتلك الإرادة سبباً منشأ لها.

قوله: (**فإذا أسند إلى الله تعالى**) كما فيما نحن فيه إذ المغضوب المضاف إليه غير

قوله: والغضب ثوران النفس إرادة الانتقام فإذا أسند إلى الله تعالى أريد به المنتهى لما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة لأنهما من الأعراض النفسانية المستحيلة على الله سبحانه وجب أن يصرف الكلام عن ظاهره ويصار الألفاظ الدالة على هذه الأعراض عند إسنادها إلى الله تعالى إلى المجاز فهنا قاعدة كلية هي أن للأعراض النفسانية كالرحمة والغضب والفرح والسرور والحياء والمكر والخداع والاستهزاء أوائل وغايات فإذا وصف الله تعالى بشيء منها يكون محمولاً على الغايات لا على البدايات مثلاً الغضب كيفية تعرض للنفس بسببها يغلي الدم ويتحرك الروح إلى خارج دفعاً للمكروه وطلباً للانتقام فابتداه غليان الدم وحركة الروح وغايته إرادة الانتقام من المغضوب عليه فهو في حق الله تعالى محمول على إرادة الانتقام لا على غليان الدم وأيضاً الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله عرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على الانكسار وهذه قاعدة لطيفة في هذا الباب واجبة الحفظ فإن فيها نجاة عن الشكوك الواقعة في إطلاقات بعض الأسماء الحسنى على الله تعالى وفي إسناد بعض الأفعال إليه تعالى.

أثبت لمن الذين كانوا مقابلين للمنعم عليهم وأسند إليه تعالى غايته ترك صريح الإسناد لما مر من النكتة اللطيفة ولو حمل غير على الاستثناء لكان الإثبات أظهر من أن يخفى وكون الغير بمعنى النفي بالنسبة إلى المنعم عليهم ثم الأولى فإذا وصف به تعالى كما قال في قوله تعالى: ﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب﴾ [البقرة: ٢٦] الآية. فإن المتبادر منه كون الإسناد مجازاً مع أن المجاز في الكلمة.

قوله: (أريد به المنتهى والغاية على ما مر) أي الانتقام والعقوبة إطلاقاً لاسم السبب على المسبب مع أن الغاية والمنتهى لا يلائم إرادة الانتقام لأنها منشأ الغضب كما أشار إليه في التعريف فهذا القول مانع عن إرادته هنا وقد أيد بعضهم كون المراد إرادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولو قال وغضب الله لم يكن حالفاً إذ الغضب يراد به العقوبة انتهى. فهو من صفات الأفعال والقول بأن الغاية والمنتهى إرادة الانتقام إرجاع الصفة الفعلية إلى الصفات الذاتية بلا داع ولو جاز هذا لجاز في كل صفة فعلية كأن يقال: خلق أي أراد الخلق ورزق أي أراد الرزق وهكذا في كل صفة فعلية من غير ضرورة ولا يخفى أنه خارج عن الإنصاف وسلوك بالاعتساف والعجب أن المحقق التفتازاني والشريف الجرجاني جوزا ذلك وتبعهما أرباب الحواشي ومن تمسك بقول صاحب الهداية فهو المهتدي والنزاع في أن الانتقام أقوى في الترهيب أو إرادة الانتقام أقوى فيه مما لا طائل تحته إذ إرادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فهما سواء في أداء المراد وأيضاً لا حسن للقول بأنه غليان الدم لإرادة الانتقام بل الأمر بالعكس أي إرادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول بأنه من قبيل ضربته تأديباً ضعيف إذ التأديب يترتب على الضرب غالباً وإرادة الانتقام ليس كذلك بل ما يترتب عليه الانتقام في الأكثر بقي شيء وهو أن غليان الدم وما يترتب عليه من الكيفية أمر ضروري فكيف يعلل بإرادة الانتقام فإن هذا شأن الأفعال الاختيارية وقد حقق في موضعه أنه لا غاية ولا غرض للفاعل الغير الاختياري فتدبر فيه وفي دفعه وحمل اللام على العاقبة خلاف المتبادر إذ الظاهر كونه للغرض.

قوله: (وعليهم في محل الرفع فيه) تسامح لأن المرفوع بالمحل فيه هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور والجار حرف لمجرد الصلة والتعدية والمجرور هو اسم فلا يرد الإشكال بأن المجموع ليس باسم والإسناد إليه من خواصه قيل نعم في الخبر الظرف مجموع الجار والمجرور في محل الرفع لأنه قائم مقام الخبر وفيه بحث لأنه لا

قوله: وعليهم في محل الرفع بأنه قائم مقام فاعل المغضوب والمعنى غير الذين غضب عليهم بخلاف عليهم الأول فإنه كما ذكر منصوب المحل على المفعولية لأنعمت قال القطب رحمه الله لما ذكر النعمة خاطب الله تعالى وصرح بإسناد النعمة إليه تقرباً منه ولما صار إلى ذكر الغضب عدل إلى الغيبة ولم يصرح بإسناد الغضب إليه تأدباً تم كلامه وهذه النكتة مأخوذة من كلام ابن جني حيث قال وفي ذكر الرحمة صرح بالخطاب لموضع التقرب من الله بذكر نعمته فأسند النعمة إليه ولما صار إلى ذكر الغضب روى عنه تعالى الغضب وانحرف إلى الغيبة فانظر إلى هذه الأسرار.

يسمى الظرف خبراً إلا مجازاً فلا نسلم انتقال إعراب الخبر إليه انتهى فلا يرد أن المجموع في الظرف المستقر ليس باسم ولا فعل والمعرب إما فعل أو اسم لا غير انتهى لأنه لما لم يكن الظرف المستقر خبراً حقيقة بل مجازاً بطريق النيابة فلا إشكال أصلاً إذ المجازاة لا اعتبار بها ولا يعم القاعدة والتعريف لها حتى يلزم المنافاة قال أبو البقاء لا ضمير في المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعله اختار ما ذكره أبو علي في الحجة من تعلق الجار بالجانبين فإن حرف الجر من حيث إيصاله الفعل بمنزلة جزء من الفعل كالهمزة في أذهبت ومن حيث إنه قد عطف عليه بالنصب في نحو مررت بزيد وعمراً بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الإعراب لكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصباً ولا يجوز أن يكون العطف على محل المجرور خاصة لأن الإعراب المحلي إنما يستعمل فيما لم يكن له إعراب لفظي والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله البعض عن السيوطي انتهى وقد عرفت أن الجار آلة ووسيلة في إفضاء معنى المتعلق إلى المجرور فيكون من جملة المتعلق الذي هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذي هو من قبيل المعمول كذا في الامتحان وبه يظهر ضعف ما ذكره أبو علي في الحجة وأيضاً الإسناد إليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الإعراب يخل ذلك إذ المركب من الحرف والاسم ليس باسم وأيضاً لاحظ للحرف من الإعراب ولو محلاً لعدم توارد المعاني المختلفة عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة فجعله من جملة المعمول هدم لتلك القاعدة وهذا ينقضه وبالجملة وفيما ذهب إليه حرف القواعد الكثيرة فقوله وعليهم في محل الرفع من قبيل التسامح لا محالة قال الإمام البركوي فيما علقه على الامتحان قالوا التقديري إنما يكون فيما يستحقه الإعراب في نفسه ولكن في آخره مانع والمحلي فيما لا يستحقه فالمانع في نفسه وأقول معنى كون الإعراب محلياً أو تقديرياً في النفس أن نفس اللفظ محل للإعراب لتوارد المعاني المقتضية عليه لدلالته على المعنى المستقل بالمطابقة لكن في نفس اللفظ مانع لظهور الإعراب مطلقاً أو كونه مخصوصاً ككونه مبنياً أو مضافاً إليه أو مدخول الجار فلم يوجد فيه ذلك الإعراب أصلاً ما دام ذلك المانع باقياً وبقي مجرد المحلية والاستحقاق فسمي محلياً حتى لو زال ذلك المانع لظهر الإعراب لفظاً أو تقديراً نحو يا زيد وادعوا زيداً وزيد ضارب عمرو ومررت بزيد. وقوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه﴾ [الأعراف: ١٥٥] بخلاف مبنى الأصل فإنه ليس بمحل الإعراب أصلاً لعدم توارد المعاني عليه لعدم دلالته على المعنى المستقل بالمطابقة انتهى فظهر ما ذكرنا من أن حرف الجر لا يكون من جملة المعمول وبهذا ينحل أيضاً ما توهم من أنه إذا وصل معنى الفعل إلى ما بعده بنفسه وجب رفعه أو نصبه وأما إذا وصل بواسطة الجار فإيجابه لأحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر إما منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة منصوبي المحل بوصول معنى التيسير بواسطة من وإلى إليهما ولم يقل به أحد انتهى. وجه الانحلال هو أن الجار لما كان آلة

جاز أن يكون لفعل منصوبات كثيرة بواسطته فقوله لم يقل به أحد لم يقل به أحد إذ إشارات النحاة إلى ما ذكرنا أكثر من أن تحصى وكذا ينكشف جواب الاعتراض بأن الإعراب المحلي إنما يستعمل فيما لم يكن له إعراب لفظي والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك وجه الانكشاف أنه لما كان الجار من تتمة العامل كان المجرور وحده فيما لم يكن له إعراب لفظي يستدعيه الفعل ما دام مشغولاً بإعراب الذي يقتضيه الجار قال بعض المهرة: الإعراب المحلي في موضعين أحدهما الاسم المعرب المشتغل آخره بالإعراب غير محكي نحو مر بزيد فإنه يحكم على محل زيد بالنصب على المفعولية لأنه نائب مناب الفاعل أي ليس بفاعل بل هو قائم مقام الفاعل وهو مختار ابن الحاجب وسائر المحققين وأما صاحب الكشاف فذهب إلى أنه فاعل وهو مذهب عبد القاهر حيث قال: ومحل الثانية الرفع على الفاعلية فالمصنف عدل عنه وقال **(لأنه نائب مناب الفاعل)** لكن الخلاف في أنه فاعل أو نائبه لا يظهر له ثمرة نافعة بل الظاهر أن الخلاف لفظي فمن زاد في التعريف قيداً على جهة قيامه كابن الحاجب لا يسمى مفعول ما لم يسم فاعله فاعلاً ومن أطلق التعريف المذكور عن هذا القيد عده من الفاعل واعتبار المصنف هو المناسب لقولهم ما لم يسم فاعله.

قوله: (بخلاف الأول) يعني عليهم في أنعمت **(فإنه)** أي الضمير هناك **(في محل النصب)** على المفعولية لأن الفعل مبني للفاعل وهنا مبني للمفعول وفيه نوع إشارة إلى أن مراده فيما سبق هو المجرور وحده كما أن المراد هنا كذلك.

قوله: (ولا مزيدة) يعني كلمة لا مزيدة لا عاطفة لانتفاء شرطها وهو تقدم الإثبات مثل جاءني زيد لا عمرو أو أمر كاضرب زيداً لا عمراً وأن لا يقترن بعاطف فإذا قيل ما جاء زيد ولا عمرو فالعاطف الواو ولا لتأكيد النفي وأن يتعاند متعاطفاها نحو جاءني رجل لا امرأة كذا في المغني ولما شرط في كون لا زائدة عند البصريين وقوعه بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتأكيد والتصريح بتعلق النفي بكل من المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم أن المنفي هو المجموع من حيث هو المجموع فيجوز ثبوت أحدهما وليس هنا نفي إذ الغير هنا وصف بمعنى المغاير لا بمعنى النفي فكيف يصح ادعاء زيادة لا حاول المصنف بيانه فقال **(لتأكيد ما في غير من معنى النفي)** أي الغير وإن كان في الأصل وصف بمعنى المغاير لكنه يستلزم نفي المضاف إليه من موصوفه وهنا النفي متحقق مآلاً وهذا القدر كافٍ في زيادة لا لتأكيد ذلك النفي اللازم ولهذا قال **(فكأنه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين)** وسوق الكلام حيث قال فكأنه قيل لا المغضوب على أن الغير لتضمنه معنى النفي كان قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ [الفاتحة: ٧] في قوله لا المغضوب عليهم ولا مستعمل في معنى النفي الذي لوحظ في غير المغضوب ضمناً إظهاراً وتنبيهاً على أنه في حكم المذكور وكون لا زائدة تدور على تلك الملاحظة وأما إثبات الغيرية فهو مستفاد من منطوق الكلام فلا إشكال بأنه يلزم حينئذ أن يكون العبارة ساكتة عما هو

المقصود الأصلي وهو إثبات الغيرية فإن هذا مقصود أصلي من الكلام ويترتب عليه كونه صفة أو بدلاً وأما النفي فملحوظ تبعاً وكم من لفظ يستفاد منه المعنيان بملاحظة الاعتبارين قيل اعترض التفتازاني على هذا التصوير بما حاصله ما حرره قدس سره بقوله لا يقال كلمة لا في قوله غير المغضوب عليهم ليست عاطفة إذ لم يرد اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لا صراط الذين المغضوب عليهم بل أريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا وجه لها سوى أن يكون بمعنى غير فلا فائدة حينئذ لتبديله بلا في تصوير معنى النفي وتحقيقه ثم أجاب عنه بقوله لأنا نقول لفظة لا في أصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له فهي وإن جعلت بمعنى غير لكن صارت أظهر دلالة على النفي وأرسخ قدماً فيه انتهى وتبعه أكثر المحشين لكن حينئذ يكون قوله فكأنه المفيد للتشبيه أو للظن بالنظر إلى مجرد تعبير اللفظ والمتبادر كونه بالنظر إلى اللفظ والمعنى جميعاً فالمناسب لمذاق الكلام كون لا بمعنى النفي تصويراً للنفي الملحوظ تبعاً ولزوماً حتى يظهر كون لا زائدة ظهوراً باهراً.

قوله: (ولذلك جاز إنا زيداً غير ضارب) هذا استدلال أني على أن غير في حكم لا وإن إضافته كلا إضافة فيجوز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه أي لأن غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا في جواز تقديم معمول ما أضيف إليه عليه وإن المعمول إنما يجوز تقدمه إذا جاز تقدم عامله والمضاف إليه لا يجوز تقدمه على المضاف فكذا معموله إلا أنه لما مر من أن غير لتضمنه معنى النفي صار بمنزلة لا وصارت إضافته كلا إضافة فجاز تقديم معمول ما أضيف إليه تلخيص الكلام إن غيراً وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها إثبات المغايرة كما في الآية فيكون إثباتاً متضمناً للنفي فيجوز تأكيده بلا وأخرى يراد بها النفي كقولك إنا زيداً غير ضارب أي لست ضارباً له لا أني مغاير لشخص ضارب له فيكون نفياً صريحاً والإضافة بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف أيضاً كذا في الحواشي الشريفية وتلقاه أصحاب الحواشي بالقبول ويرد عليه أن غيراً إذا كان بمعنى لا وحرفاً في صورة الاسم في هذا المثال لا يتم هذا الاستدلال فإن مداره على أن غيراً إذا كان بمعنى المغاير يكون اسماً مستلزماً للنفي فيعطى له حكم لا

قوله: ولذلك جاز أنا زيداً غير ضارب أي ولكون غير بمنزلة لا جاز أنا زيداً غير ضارب حيث لم يمنع أن يعمل ما بعده فيما قبله لأن المانع من العمل هو الإضافة وإذا تضمن غير معنى لا كان كأنه لا إضافة فيه وإنما جاز ذلك في كلمة لا ولم ولن دون ما وإن والحال إن ما في حيز النفي لا تقدم عليه لأن ما يدخل على القبيلين وبه أشبه الاستفهام ولم ولن يخصان الفعل ويكونان كالجزء منه وأما لا وإن دخلت على القبيلين إلا أنها لكونها حرفاً متصرفاً فيها جاز أن يعمل ما قبلها فيما بعدها مثل جئت بلا شيء وأريد أن لا أخرج فجاز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها أيضاً.

قوله: ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي هذا عند البصريين وأما عند الكوفيين فهي بمعنى غير فالمعنى وغير الضالين.

كجواز تأكيده بلا دليل جواز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف في هذا المثال وهذا إنما يتم إذا كان غير باقياً على معناه في المثال المذكور وسبب الجواز المذكور كونه في حكم لا لكونه متضمناً للنفي[1] وإما إذا كان بمعنى لا حرفاً في صورة الاسم فلا يبقى بينه وبين ما وقع في النظم مناسبة تامة فأمر الاستدلال به على ذلك يكون مشكلاً وقوله كما جاز إنا زيداً لا ضارب لا يلائم ذكره الشريف أيضاً إذ المثالان يكونا متحدين معنى حينئذ والتغاير في التعبير فقط والاعتبار في التمثيلات والمحاورات بالمعاني والمفهومات.

قوله: (كما جاز إنا زيداً لا ضارب) إذ كلمة لا في مثله حرف سلب جزء من المحمول تحصيلاً لمفهوم عدمي ليكون القضية معدولة فلا يكون اسماً كما نقل عن السخاوي واعترض عليه إن هنا مانعاً من التقديم وهو إن ما في حيز النفي لا يتقدم عليه وأجيب بأن ذلك إذا كان النفي بما أو إن فإنهما لما دخلا على الاسم والفعل أشبها الاستفهام الذي يقتضي الصدارة فطلبا صدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فإنهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصار كالجزء منه فجاز أن يعمل ما بعدهما فيما قبلهما وإما لا فإنما جاز التقديم معها وإن دخلت على الاسم والفعل لأنها حرف متصرف فيها حيث أعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب وأريد أن لا يخرج فجاز أيضاً إعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما إذ لا يتخطاها العامل أصلاً والكوفيون جوزوا تقديم ما في حيزها عليها قياساً على أخواتها لكن المختار مذهب البصريين لما مر من أن ما وإن يطلبان الصدارة فامتنع التقديم والقياس على الأخوات قياس مع الفارق.

قوله: (وإن امتنع انا زيداً مثل ضارب) فإن الإضافة فيه ليست كلا إضافة وإذا منعت الإضافة من تقديم المضاف إليه على المضاف كانت لتقديم معموله على المضاف أمنع فإن المعمول لا يقع إلا حيث صح وقوع عامله فيه وإنما تعرض لهذا المثال مع أن عامة المضاف كذلك لأن فيه خلافاً فإن ابن جني أجازه أيضاً لأن معنى مثل ضارب أشبه ضارباً أو كضارب فخصصه بالذكر تبعاً للزمخشري رداً عليه إما أولاً فلأن المأول بشيء لا يلزم أن يعطى له حكمه وإما ثانياً فلأن هذا التأويل يمكن في أكثر المواضع فالتزام جواز التقديم فيه خروج عن صوب الانصاف وإما ثالثاً فلأن غير ضارب معناه غاير أو يغاير ضارباً ولم

قوله: وإن امتنع أنا زيداً مثل ضارب لأن المضاف إليه لا يتقدم على المضاف فبالحري أن لا يتقدم عليه معمول المضاف إليه قال الزجاج النحويون يجوزون أنت زيداً غير ضارب ولا يجوزون أنت زيداً مثل ضارب لأن زيداً من صلة ضارب فلا يتقدم عليه تم كلامه وذلك إن رقع المعمول فيما لا يقع فيه عامله ممتنع فامتناع وقوع معمول المعمول فيما لا يقع فيه العامل بالطريق الأولى.

---

[1] فما المانع من ذلك من أن غير اسم ومع ذلك جاز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف لعدم تمحض الإضافة لتضمنه معنى النفي فيكون في حكم لا في الجواز المذكور كما كان كذلك في التأكيد بلا فيتم الاستدلال ويحسن التمثيل.

يلتفتوا إليه في جواز التقديم المذكور بل حاولوا بيانه بغيره مما ذكر وجهه آنفاً.

قوله: (**وقرىء ﴿وغير الضالين﴾**) نسبه السجاوندي إلى عمر وعلي رضي الله تعالى عنهما كذا قيل وقال بعض نسبها السجاوندي إلى عمر وعلي وأبي[1] رضي الله تعالى عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا أوردها المص رحمه الله تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه.

قوله: (**والضلال العدول عن الطريق السوي**) ابتداء كلام لبيان معنى الضلال المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ ثم الضلال في المحسوس إنما يكون في الوقوع في مكان غير الصراط السوي فكذا في المعقول يكون في الوقوع في محل غير الطريق المستقيم فكما أن البعد عن ذلك الصراط السوي المحسوس له عرض عريض كذلك يكون للبعد في المعقول عن الطريق الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع في الكفر والعياذ بالله تعالى وهو أقصاه وتارة يكون بالوقوع في المعاصي غير الكفر فأدناه ترك الأولى وبين أدناه وأقصاه مراتب كثيرة صغيرة بالنظر إلى ما فوقه كبيرة بالنظر إلى ما تحته ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعيد فقوله وله عرض[2] عريض ينتظم كلا المعنيين وإن كان الظاهر كون المراد الضلال في الدين القويم نقل عن الأساس أن حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلوك تفقده حتى لا يصل إلى مقصده ثم استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة في اللغة والشرع الخ فقول المصنف العدول ظاهره بيان المعنى المراد في النظم إذ لا حسن في بيان معناه الأصلي والسكوت عن المعنى المراد هنا.

قوله: (**عمداً أو خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير**) والعدول عمداً ظاهر والعتاب عليه على إطلاقه وأما الخطأ فبترك التثبت والتحفظ كمن طلب الطريق السوي فأخطأ في الجهة أو أصاب أولاً ثم الخروج ثانياً وهذا النوع من الضلال قد يعاتب عليه وقد لا يعاتب بل يعذر فعده ضلالاً مطلقاً إما باعتبار الأمور المؤدية إليه أو بنفسه فإن الذنوب كالسموم يؤدي إلى الهلاك وإن كان تناوله خطأ فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد التجاوز عنه تفضلاً ورحمة أشار إليه المصنف في قوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية وقيل ولما كان ما مر من تنويع مراتب الهداية يقتضي تنوع ما هنا أيضاً أشار إلى أنه لا ينضبط ويعتني به مع أنه قد يهتدى له من التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل[3].

---

(١) وفي القاموس وأما قراءة ﴿غير الضالين﴾ فمحمولة على أن ذلك منهما على وجه التفسير انتهى يعني أن أصل القراءة ولا الضالين وقراءة غير الضالين بيان منهما معنى ولا الضالين وفيه نظر جلي إذ جميع القراءة لا بد وأن تكون مروية عن النبي عليه السلام ولو شاذة والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لا يقرؤون من تلقاء أنفسهم شيئاً تفسير للقراءة المروية.

(٢) عرض عريض من قبيل ظل ظليل.

(٣) إذ التنوع في الهداية بنحو إفاضة القوي ونصب الدلائل إلى آخر ما ذكره المصنف وتنوع الضلال إنما يكون بفقدان هذه المذكورات وليس إلا من كذلك وإن أراد غير ذلك مثل ما ذكرناه من أن له مراتب كثيرة فمسلم لكن ليس هذا من باب التنوع.

قوله: (وقيل المغضوب عليهم اليهود) عطف على ما فهم من الكلام كأنه قال قيل المغضوب جميع الكفرة لأنهم مغضوبون وضالون الخ قيل هذا ضعيف لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى انتهى مسند هذا القول الحديث المرفوع كما سيجيء ولم يفسر في الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وإن كان غيرهم أشنع حالاً منهم ألا يرى أن المنافق أخبث كفراً وأشد عذاباً ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب أرباب التحقيق.

قوله: (لقوله تعالى فيهم) أي في شأنهم (﴿**من لعنه الله وغضب عليه**﴾ [المائدة: ٦٠]) الآية والقرينة على أن هذه الآية نزلت في شأن اليهود لأن آخرها ﴿**وجعل منهم القردة والخنازير**﴾ [المائدة: ٦٠] وقد أجمعوا على أن المسخ إلى القردة والخنازير لم يقع إلا في اليهود **(والضالين النصارى لقوله تعالى)** في حقهم (﴿**قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً**﴾ [المائدة: ٧٧]) والدليل عليه أن ما قبل الآية ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول﴾ [المائدة: ٧٥] الآية. ثم قال: ﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق﴾ [المائدة: ٧٧] بأن ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة إلى مرتبة الألوهية ﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل﴾ [المائدة: ٧٧] وقالوا عيسى ابن الله ﴿وإن الله هو المسيح ابن مريم﴾ [المائدة: ١٧] أو ﴿إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة: ٧٣] وبالجملة كون المراد بالآية الأولى اليهود وبالثانية النصارى بإجماع أهل التفسير على ذلك إن تم تم وإلا فلا.

قوله: (وقد روي مرفوعاً) إلى النبي عليه السلام وهو ما رواه جمع منهم الترمذي وحسنه وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله ﷺ: «إن المغضوب عليهم اليهود وإن الضالين النصارى» وفي مسند أحمد رحمه الله تعالى سأل رجل النبي ﷺ فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال: «اليهود» ومن هؤلاء الضالون فقال: «النصارى» وكأنه أراد به دفع إشكال بأن الآية الأولى تدل على أن اليهود مغضوب عليهم والمدعي أن المغضوب عليهم ليس إلا اليهود وكذا حال الآية الثانية فلا تقريب إذ الغضب والضلال مما وصف بهما الكفرة مطلقاً في مواضع عديدة من القرآن إن سلم الحصر لكن لا حصر في الحديث الشريف أيضاً وذكر الشيء لا ينافي ما عداه كما هو المشهور بل يجوز أن يكون تخصيصهما لشدة ظهور الغضب والضلال فيهما وفرط أذيتهما للأنبياء عليهم السلام خصوصاً برسولنا عليه السلام وجه الدفع هو أن الأمر كذلك لكن لما ورد البيان من النبي عليه السلام على الوجه المذكور ثبت المدعي ومثل هذا في مقام الخطابيات كاف وأنت خبير بأن الحديث الشريف يدل على المدعي المذكور فأي فائدة في إيراد الآيتين المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر اللطيف مع أن الآيتين الكريمتين ليستا نصتين في أن المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج فيه إلى العناية فعلم منه أن مراده استدراك على صاحب الكشاف في تضعيفه أي وما ثبت بالحديث المرفوع الصحيح أو الحسن كيف يضعف حتى نقل عن أبي حاتم وقال لا أعلم فيه خلافاً عن المفسرين فهذه حكاية إجماع

منهم فكيف يعدل عنه بالرأي ولصاحب الكشاف أن يقول إن غير المغضوب عليهم عام ولا بد من تخصيصه بدليل قطعي كما هو المذهب عند الأئمة الحنفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف من خبر آحاد لا يخصص بمثله العام إلا عند الشافعي والمصنف منه ومعلوم أن كون المراد بالآيتين المذكورتين اليهود والنصارى لا يدل قطعاً على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولو دلتا لدلتا ظناً فلا يصلح التخصيص أيضاً فاعتراض المصنف بناء على مذهبه غير وارد على الزمخشري.

قوله: (ويتجه) يظهر ظهوراً موجهاً أو لو فسر بهذا كان كلاماً موجهاً وإن خالف ما عليه الجمهور ظاهراً أو المعنى أي يصير موجهاً ومقبولاً وفاعل ينجه قوله أن يقال قيل **(إن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله)** بناء على التفسير المروي من الشارع لأن الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفى ببيان ما هو الأصل فقد وسع دائرة التفسير انتهى ولا يخفى عليك أن العكس أولى إذ المعنى ويتجه ولا يبعد أن يقال ذلك بناء على عموم اللفظ وإطلاقه فإذا كان الأمر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان أشنع الأنواع من ذلك الجنس لا الحصر لما مر ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض على القائل المذكور بأن العموم ظاهر والتخصيص عدول عن الظاهر والحديث الشريف لا يوجب التخصيص لجواز أن يراد التمثيل وهذا مع كونه مبنياً على أن كلمة عليه موجودة وهي في أكثر النسخ ساقطة خلاف السوق فإن المصنف لم يرض تضعيف الزمخشري هذا القول بل أيده بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع أن الجمع بينهما ممكن لما مر غير مرة من أن المراد من الخبر الشريف التمثيل ولا ينافيه الحمل على العموم.

قوله: (لأن المنعم عليه) شروع لبيان كونه موجهاً **(من وفق)** على صيغة المجهول أي جعل موفقاً **(للجمع بين معرفة الحق)** أي علمه هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة.

قوله: (لذاته) متعلق بالمعرفة والضمير للمعرفة بتأويل العرفان أو أن يعرف أو تاؤه ليست بمتمحضة للتأنيث ومعنى كون معرفة الحق لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا لتكون وسيلة إلى غيرها من العمل إذ المراد بالحق هنا الأمور الثابتة في نفس الأمر التي ليس لقدرتنا مدخل في وجودها ومعرفته التصديق بها والإذعان لها وهذا التصديق إنما يطلب لذاتها كالتأنيث بالله تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولا ريب في أن المقصود هنا هو العلم فقط.

قوله: (والخير للعمل به) عطف على الحق أي معرفة الخير وهو الأحكام العملية التي لقدرتنا مدخل في وجودها كالصلاة والزكاة الواجبتان فإن معرفتها ليست لذاتها بل للتوسل إلى العمل ولذا قال هنا للعمل وفيما سبق لذاته فقوله للعمل متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير راجع إلى الخير لا للمعرفة إذ العمل بالخير بالمعرفة إلا أن يحمل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه إلى المعرفة وتعبير الأحكام الاعتقادية

بالحق والأحكام العملية بالخير لنكتة لطيفة ووجهه هو أن الحق في اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالأحكام الاعتقادية ما كان ثابتاً في نفسه ولا يكون لقدرتنا مدخل في وجودها كان التعبير عنها بالحق أنسب والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له أن يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالأحكام العملية ما يكون لقدرتنا مدخل في وجودها وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتاً في نفسه كان التعبير عنها بالخير أليق بهما وإن كان كل منهما حقاً بالمعنى المقابل للباطل وخيراً بالمفهوم المقابل للشر وهذا وجه التفنن على هذا الأسلوب ثم المراد بالخير أعم من الفعل والترك والشرور المعاصي تركها خير وكذا العمل شامل للتروك كما بين في حديث: «إنما الأعمال بالنيات» إذ المراد بالتروك كف النفس مع الاقتدار على إتيانها وهو خير يثاب عليها وإما الترك بلا نية وبلا اقتدار على إتيانها فليست من باب الخير لا يثاب عليها صرح به شراح الحديث وكذا صرح به في أوائل التلويح والمراد بالعمل أعم من العبادات وغيرها واختار العمل لأنه أخص من الفعل كذا في شرح القسطلاني نقلاً عن الخطابي.

قوله: (فكان المقابل له من اختل إحدى قوتيه) ولما كان من اختل إحدى قوتيه مقابلاً له فكون من اختل كلتا قوتيه مقابلاً له بطريق الأولى والأحرى فلذا لم يذكره وأيضاً ما كان مقابلاً له في النظم الجليل من اختل إحدى قوتيه على ما اختاره المصنف لا من اختل كلتا قوتيه والمتقابل بين الذوات تقابل بسبب اشتمالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها ولما كان التقابل في النظم الكريم بين الأشخاص بين المصنف التقابل بين الذوات وإن كان هذا بالنظر إلى الصفات قيل وينبغي أن يعلم أن كون المنعم عليه ما ذكر إنما يصح على تقدير البدل أو الصفة المبينة وإما على تقدير الصفة المقيدة فلا إلا أن يبنى الكلام عليه لرجحانه أو يقال أراد الأعم مما قيل التوصيف أو بعده انتهى والوجه الأخير هو المراد هنا وأمثاله.

قوله: (العاقلة والعاملة) بدل من القوتين بدل الكل من الكل إن اعتبر بعد العطف أو بدل البعض بتقدير الضمير إن لوحظ البدلية قبل العطف والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يتأثر النفس عما فوقها من المبادي العالية ويستفيض منها العلوم النظرية وكمالها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته وأما العاملة ويسمى قوة علمية أيضاً فهي التي تؤثر بها فيما تحتها من الأبدان وتتصرف فيها وكمالها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرائع النبوية والباطنة بالأخلاق المرضية وهو الذي أشار إليه بقوله والخير للعمل به ولكل منها مراتب أربع فصلت في شرح المطالع وحواشيه واختلالهما باختلال جميع مراتبهما وأما الاختلال ببعض المراتب دون بعض فإما داخل في المنعم عليه أو داخل في الأخيرين على بعض الاحتمالات أو واسطة قيل والمراد بالاختلال هو الاختلال صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لأنه ذكر العمل والعلم ولأن من اختل ذات إحدى قوتيه ليس كذلك انتهى لم يتعرض له كما في أكثر مواضع القرآن حيث يبين حال المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين.

قوله: (والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه) أي المخل بالعمل والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة التغابي أو الانهماك أو الجحود من مراتب الفسق فالمراد بالفاسق هو العاصي مطلقاً لا بمعنى الكافر فقط كما أن المراد بالعصاة فيما سبق هي الفساق مطلقاً فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو أريد بالعصاة معنى غير ما أريد بالفاسق لا يتم التقريب فإن أريد بإخلال العمل إخلاله بجميع مراتبه فالأمر ظاهر وإن أريد إخلاله ببعض مراتبه دون بعض فإن لزم منه ارتكاب الكبائر فهو فاسق عاص وهذا هو الظاهر من كلام المص وإن لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المصنف إشارة إلى اختلال القوة العاملة واختلالها بترك العمل وإن علم أن ذلك العمل واجب أو حرام ولو غفل عن عمله أيضاً لكان من قبيل اختلال القوة العاقلة وإنما قدمه مع أنه مؤخر فيما مر إذ الفصل الواحد أولى من الفصلين وإلا فالإخلال بالعلم أقبح لأنه شامل للكفر بل هو المتبادر منه فاللف والنشر المرتب أولى بالنظر إليه.

قوله: (لقوله تعالى في القاتل عمداً وغضب الله عليه) لكونه من الكبائر ولا قائل بالفصل فيكون كل مرتكب الكبيرة فاسقاً مغضوباً عليه فيتم التقريب وهذا بناء على أن المراد بمن في قوله تعالى: ﴿ومن يقتل﴾ [النساء: ٩٣] المؤمن القاتل ولم يعتقد حله فيكون كبيرة فثبت المدعي وإما إذا أريد به الكافر أو المؤمن لكن اعتقد حل قتل المؤمن فلا يثبت المدعي ولما كان المراد بإخلال العمل ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم أن كل مخل بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه إذ المراد بالغضب الغضب في الجملة ولا ريب في تحققه في كل مرتكب الكبيرة فلا إشكال بأنه إن أراد أن كل مخل بالعمل فاسق مغضوب عليهم فهو ممنوع ولا يدل عليه ما ذكره من الدليل وإن أراد أن بعض المخل بالعمل كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح لكبروية الشكل الأول انتهى.

قوله: (والمخل بالعلم جاهل ضال) أي الغافل عما يجب علمه وإن كان عاملاً وعابداً جاهل ضال عن الطريق القويم إذ لا واسطة بين الحق والباطل **(لقوله تعالى: ﴿فماذا بعد الحق إلا الضلال﴾** [يونس: ٣٢]) فإن الحق هو الاعتقاد الذي طابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله تعالى وصفاته ونحوه وهو كفراً والجهل بنحو وجوب الصلاة والزكاة قيل فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به إلى أقسام ثلاثة لا يخرجون لأنه إما عالم به أو جاهل والعالم إما عامل أو مخالف والعلم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه المفلح المشار إليه بقوله: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس: ٩] والعالم المتبع لهواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: ١٠] انتهى والناس في إخلال العمل متفاوت كترك الإنفاق والحج إخلال للغني دون الفقير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تركهما إخلال لمن قدر من العلماء والأمراء دون غيره وقس عليه ما عداه فثبت أن المخل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر أو لا فاسق مغضوب عليه وأن المخل بالقوة العاقلة سواء

يؤدي إلى الكفر أولاً جاهل ضال فينتج هذه المقدمات أن المغضوب عليهم هم العصاة مطلقاً وإن الضالين هم الجاهلون مطلقاً فينبغي أن يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود الضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين بأشنع أنواعهما كما فسر علي رضي الله تعالى عنه حسنة في قوله تعالى: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة﴾ [البقرة: ٢٠١] بالمرأة الصالحة وفي الآخرة الحوراء جمع حور وعذاب النار بامرأة السوء تمثيلاً للمراد بها وله نظائر كثيرة.

قوله: (وقرىء ولا الضألين بالهمزة) المفتوحة المبدلة عن الألف بعد الضاد لكون الألف أخت الهمزة قرأ أيوب السختياني قال ابن جني هي لغة وتبعه في ذلك جماعة من المتأخرين منهم الزمخشري والمصنف أيضاً حيث قال **(على لغة من جد)** وتأويله على

قوله: على لغة من جد في الهرب فإن التقاء الساكنين جائز في كل كلمة إذا كان أولهما حرف مد والثاني مدغماً في مثله والهرب عن هذا الجائز يكون جداً في الهرب وهذه القراءة هي قراءة أيوب السختياني كما قرأ عمرو بن عبيدة ولا جان ومنها ما حكاه أبو زيد من قولهم شابة ودابة قال ابن جني ذكر أن أيوب سئل عن هذه القراءة فقال هي بدل من المدة لالتقاء الساكنين وحكى السختياني في البار والبأر بالهمز ووجهه أن الألف ساكنة ومجاورة لفتحة الباء قبلها وقد ثبت أن الحرف الساكن إذا جاوز الحركة فإنهم ينزلونه منزلة المتجمل بها قال صاحب المطلع أيوب السختياني وهو أيوب بن تمتمة السختياني إمام ثقة أتى أنساً وسمع الحسن وابن سيرين والسختياني بسكون الخاء المعجمة وكسر التاء فوقها نقطتان بالنون منسوب إلى السختيان وهي الجلود قوله اسم للفعل الذي هو استجب أي هو اسم للفظ استجب لا مطلقاً بل باعتبار إفادة لفظ استجب مدلوله الذي هو طلب الإجابة لأن المطلوب بآمين هو الإجابة كما أن المطلوب باستجب ذلك فتسمية آمين بالاسم وإن كان المطلوب منه الحدث المقترن بالزمان باعتبار كون معناه الذي هو موضوع بإزائه لفظاً غير مقترن بالزمان والمقترن بالزمان هو مدلول مدلوله فالمراد بالدلالة في حد الاسم والفعل هي الدلالة الأولية فلا ينتقض التعريف بأسماء الأفعال وقيل هذه الأسماء موضوعة للمصادر السادة مسد أفعالها ولذا سميت أسماء الأفعال فلا ينتقض التعريف بها أيضاً لأنها موضوعة للمصادر من غير اعتبار لاقترانها بالزمان وملاحظة الزمان إنما جاءت من كون هذه المصادر سادة مسد أفعالها لا من نفس المصادر من حيث هي إذ لا دلالة للمصدر على الزمان إلا بالالتزام والمراد بالدلالة في تعريفي الاسم والفعل الدلالة بالمطابقة والدلالة الالتزامية مهجورة في التعريفات قال صاحب الضوء إنهم وإن قالوا إن هذه الأسماء موضوعة مواضع الأفعال إلا أن ذلك تجوز منهم لأنها موضوعة مواضع مصادر سادة مسد أفعالها فإذا قلت صه فمعناه سكوتك بالنصب على معنى اسكت سكوتك ثم أقيم صه مقامه ولما كان هو ساداً مسد الفعل عبر النحويون عنه باسم الفعل قصراً للمسافة وإلا فهو اسم للمصدر في الحقيقة وقديماً يختلج هذا التأويل في صدري حتى ظفرت بنص من قبل أبي إسحاق الزجاج فإنه ذكر في آمين أنه صوت موضوع موضع الاستجابة كما أنه صه موضوع موضع السكوت قال صاحب الكشاف آمين صوت سمي به الفعل الذي هو استجب كما أن رويد وحيهل وهلم أصوات سميت بها الأفعال التي هي أمهل وأسرع وأقبل تم كلامه قال مولانا سعد الدين روح الله روحه قوله صوت أي لفظ بل كلمة بل اسم إلا

القاعدة المقررة من أن جميع القراءات قراءته عليه السلام أن كل من كان على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين اختار هذه القراءة المروية عنه عليه السلام إذ لا يساعد لأحد أن يقرأ من تلقاء نفسه.

قوله: (في الهرب من التقاء الساكنين) أي حيث هرب من التقاء الساكنين على حدة مع كونه جائزاً وأبو البقاء قال هي فاشية في العرب في كل ألف وقع بعدها حرف مشدد لكن قال صاحب القاموس والذي نص عليه جماهير النحويين أن ذلك لا يقاس لأنه لم يكثر وإنما سمع منه اليُفاظ[1] منها دابة وشابة قال أبو زيد سمع عمرو بن عبيد يقرأ: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ [الرحمن: ٣٩] فظننت أنه قد لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل ط.

قوله: (اسم للفعل) أي أنه ليس بفعل مع تأديته معناه بل اسم له لأن دلالته على معنى استجب من حيث إنه موضوع لفعل دال على طلب الإجابة كوضع سائر الأسماء لمدلولاتها وتحقيق ذلك أن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف ففي قولنا خرج

أنهم يعبرون عن مثل هذه الأسماء التي لا يعرف لها تصرف واشتقاق بالصوت وقوله سمي به الفعل الذي هو استجب تحقيق لكونه اسماً مع أنه طلب الاستجابة كاستجب يعني أن دلالته على معنى استجب ليست من حيث إنه موضوع لذلك المعنى ليكون فعلاً بل من حيث إنه موضوع لفعل دال على طلب الاستجابة هو لفظ استجب كوضع سائر الأسماء لمدلولاتها ثم قال رحمه الله وتحقيق ذلك أن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل أو الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من هذه الثلاثة محكوماً لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركاً ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الأفعال إن وضعت لها أسماء أخر غير ألفاظها تطلق ويراد بها الأفعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها أسماء الأفعال فآمين اسم موضوع بإزاء لفظ استجب أو ما يرادفه من صيغ طلب الاستجابة لكن لا ليطلق ويقصد به نفس اللفظ كما في الأعلام المذكورة بل ليقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة الذي هو أمر ولما كانت اسمية أسماء الأفعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة إلى أنها أسماء للمصادر السادة مسد الأفعال وإن جعلها أسماء للأفعال ومفيدة معانيها قصر للمسافة ولهذا قال الزجاج إن آمين حرف موضوع موضع الاستجابة كما أن صه موضوع السكوت إلا أنهم احتاجوا إلى الفرق بينهما وبين المصادر المنصوبة السادة مسد الأفعال سيما التي لا أفعال لها ولا تصرف فيها حيث بنيت هذه وأعربت تلك إلى هنا كلامه رحمه الله قال الشريف الجرجاني قدس الله سره مهجته وفيه نظر لأن دلالة الألفاظ على أنفسها ليست مستندة إلى وضع أصلاً لوجودها في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوماً عليها لا يقتضي كونها أسماء لأن الكلمات

---

(١) تصغير الألفاظ. (ط خسرو).

زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلا من الثلاثة محكوماً عليه لكن وضع غير قصدي ولا يصير اللفظ به مشتركاً ولا يفهم منه معنى مسماه وقد اتفق لبعض الأفعال أن وضعت لها أسماء أخر غير لفظها تطلق ويراد بها الأفعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث إنها يراد بها أنفسها وسموها أسماء الأفعال فإذا قلت آمين مثلاً فهم منه لفظ استجب أو ما يرادفه مقصوداً به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصوداً به نفسه كما في قولك استجب صيغة أمر وبذلك صح كونها اسماً وإن استفدنا منها معاني الأفعال لأن مدلولاتها التي وضعت هي لها ألفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان وأما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الألفاظ ينتقل من الأسماء إليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها بأسماء الأفعال كذا قالوا ويرد عليه أن الدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فتدل الألفاظ المذكورة على المعاني المقترنة بالزمان فتكون أفعالاً ولعل هذا منشأ مذهب الكوفيين من أنها أفعال ودخول التنوين لا يضر كقوله تعالى: ﴿لنسفعا بالناصية﴾ [العلق: ١٥] الآية وكذا دخول اللام في بعضها وبالجملة أن ما قالوه من أن هذه الكلمات ليست أفعال مع تأديتها معانيها لأن صيغتها مخالفة لصيغ الأفعال وأنها لا تتصرف فيها تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين في بعضها غير تام لما ذكرنا فتأمل[1] في جوابه وأما الإشكال بأنه لا يصح أن يخبر عنها والاسم ما يصح أن يخبر عنه

متساوية الإقدام في جواز الإخبار عن ألفاظها بل هو جار في الألفاظ المهملة كقولك جسق مركب من حروف ثلاثة ودعوى أن الواضع وضع المهملات بإزاء أنفسها وضعاً قصدياً أو غير قصدي وأنها أسماء بهذا الاعتبار خروج عن الإنصاف ومكابرة في قواعد اللغة على أن إثبات وضع غير قصدي أمر لا يساعده عقل ولا نقل وإنما ارتكبه تفصياً عن إلزام الاشتراك في جميع الكلم والتحقيق أنه إنما أريد الحكم على لفظ يتلفظ بنفسه لم يحتج هناك إلى وضع ولا إلى دال على المحكوم للاستغناء بذاته عما يدل عليه فتشارك الألفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها أنفسها وإنما تحتاج إلى ذلك إذا لم يكن المحكوم عليه لفظاً أو كان ولم يتلفظ به فنصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم إليه وما وقع في عبارة بعضهم من أن ضرب ومن وأخواتها أسماء الألفاظ الدالة على معانيها وأعلام لها فكلام تقريبي فقالوا ذلك لقيامها مقام أسماء الأعلام في تحصيل المراد أقول إذا كان من العلماء من ذهب إلى ذلك القول وصح حمل ذلك القول إلى الكلام التقريبي فليكن كلام مولانا السعد التفتازاني رحمه الله في هذا المقام تقريراً لكلامهم هذا بحسب التوجيه التقريبي والتأويل بقدر الإمكان ولم يكن هو رحمه الله منفرداً في إحداث هذا الكلام ولم يخترعه هو من نفسه حتى يطعن في قوله هذا تعصباً ويحكم بأنه خروج عن الإنصاف ولا يستحق العتاب من أورد كلام القوم ووجهه بحسب الإمكان والعقوبة لا تكون إلا بقدر الجرم ولو فرض أن هذا الكلام جرم فالإنصاف أن ينسب الجرم إلى فاعله لا إلى حاكيه وناقله ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

---

(١) وجوابه أنه لا نسلم أن كل ما دل على معنى مقترن بالزمان فهو فعل وإنما كان كذلك إذا كان دلالته بالوضع وبالذات وهنا ليس كذلك.

إما الكبرى فظاهر وإما الصغرى فلأن معناها ألفاظ الأفعال المراد به معانيها التي لا يمكن أن يخبر عنها فيمتنع الإخبار عن تلك الكلمات لكون معانيها وهي ألفاظ الأفعال كذلك فلا وجه للقول بكونها أسماء فمدفوع بأن امتناع الخبر عن المعاني لا يستلزم امتناع الخبر عن الألفاظ التي يراد بها حال إرادتها منها ألا يرى أن الإخبار عن مفهوم ضرب ممتنع مع إمكان الإخبار عن لفظه بأنه فعل ماضي حال إرادة معناه منه وكذا الإخبار عن مفهوم اسكت بأنه فعل أمر حال إرادة معناه منه كما صرح السيد السند في صحة الإسناد إلى أنفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك ألف ضرب من ثلاثة أحرف أو مأخوذ معها كما في قولك لا تفسد وأنهى وآمنوا أمر إذ المسند إليه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل[١] وسره إن كل لفظ وضع بإزاء معنى اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم أو الفعل والحرف فيصير كل من هذه الثلاثة محكوماً عليه حتى الحرف فما ظنك بالفعل وكونه محكوماً عليه باعتبار كونه اسماً لنفسه لا فعلاً لا يضر المق إذ المط أن أسماء الأفعال يمكن أن يخبر عنها لكون معانيها وهي الألفاظ المذكورة صحيح الإخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسماً لأنفسها لكن فيه شيء[٢] فتأمل.

قوله: **(الذي هو استجب)** لا اسم للفعل الذي هو أفعل وما وقع في كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فمأول وفي كلامه رد قول من قال إنه مسامحة وقصر المسافة ومرادهم أنه اسم المعنى المصدري ومنصوب على المصدرية من الأفعال المحذوفة أبداً وأيضاً فيه رد من قال إنها أفعال كما سبق كرد قول إنها خارجة عن الأقسام الثلاثة وإن آمين اسم الله تعالى والتقدير يا آمين وضعفه أبو البقاء بوجهين[٣].

قوله: **(وعن ابن عباس)**رضي الله تعالى عنهما **(سألت رسول الله ﷺ عن معناه فقال افعل)** قال الزيلعي في تخريج أحاديث الكشاف أنه واه جداً وأخرجه الثعلبي عن أبي الصالح كما في الدر المنثور وهذا كناية عن فعل خاص وهو هنا استجب كقول الأصوليين الأمر قول القائل استعلاء افعل فقيل افعل كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ أية لغة كانت وكذا هنا وكذا صرح صاحب الكشاف بأن الفعل كناية عن فعل خاص وهو كثير في القرآن فهذه الرواية تؤيد كون آمين بمعنى الأمر وترد قول من قال إنه اسم المعنى المصدري ولما كان معنى افعل استجب لما ذكرنا من أنه كناية عن فعل خاص إذ لا وجود

---

(١) غنى زاده.

(٢) وجهه أن تلك الكلمات كونها أسماء لألفاظ الأفعال باعتبار دلالتها وهي باعتبار ذلك لا تكون محكوماً عليها وكونها محكوماً عليها باعتبار كونها أسماء لا نفسها لا يجدي نفعاً فالاعتراض قوي والجواب غير جلي.

(٣) أحدهما أنه لو كان كذلك لكان ينبغي أن يبنى على الضم لأنه منادى مفرد معرفة والثاني أن أسماء الله تعالى توقيفية كذا نقله صاحب اللباب وللقائل أن يقول إنه لما ورد في الحديث الشريف يكون مسموعاً من الشرع والقول بأنه اسم الله مبني على ذلك ولعل هذا القائل لا يسلم كونه مبنياً على الفتح.

للعام إلا في ضمن الخاص كان شاملاً للدعاء الذي بصيغة النهي كشموله استجب في مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تزغ قلوبنا ولا تهلكنا ولو قيل إن افعل في هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعل ويفعل لكل ما ينبي للمفعول من الفعلين أو بصيغة الخبر كرحمك الله كان شموله بالدعاء الوارد بصيغة النهي أظهر كشمولها[١] لكل نفي ونهي كما صرح به شراح الكافية وآوى إليه صاحب المرآة في بحث الأمر.

قوله: **(بني على الفتح كائن)** هذا متضمن دعاوى ثلاثة بناؤه والبناء على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله **(لالتقاء الساكنين)** علة للبناء على الحركة دون السكون ولا يكون علة على اختيار الفتحة لأن مثبت العام لا يثبت الخاص والقول بأنه علة لاختيار الفتحة أيضاً لأن الفتحة تناسب ما يدفع بها وهو السكون يعارضه أن الكسرة تناسب ما يدفع بها وقد اشتهر أن الساكن إذا حرك حرك بالكسر على أنه يحتاج في إثباته إلى هذه المقدمة فلا يثبت إثباته البناء على الحركة وجه اختيار الفتح للخفة في لفظ يكثر استعماله جداً ووجه بنائه شبهه بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهورهما ولانفهامهما من كلامه إما البناء فمن التعبير باسم الفعل المشعر بشبهه به وإما الفتح فمن قوله كائن والقول بأن وجه الحركة أيضاً مستفاد منه لا يضر إذ العلة مصححة والاطراد ليس بشرط وأسماء الأفعال لا محل لها من الإعراب عند المحققين على ما نقله ابن مالك والجمهور على ما نقله ابن هشام وهو المختار عندهما وقال الدماميني هذا مذهب الأخفش كذا قيل وجه كونه مختاراً هو كونها بمعنى الفعل وإن قلنا إنها أسماء ألفاظ الأفعال مع أن المختار عند المحققين أنها أسماء معاني الأفعال وقيل إنها مرفوعة المحل على الابتداء وفاعلها ساد مسد الخبر كما في أقائم الزيدان وقيل إنها منصوبة المحل بأفعال محذوفة على مفعول مطلق والأقرب إلى القبول هو الاحتمال الأول فإن في الأخيرين إشكالاً[٢] قوياً كما بين في كتب النحو وحكمها حكم أفعالها في التعدي واللزوم غالباً ولا علامة للمضمر المرتفع بها من علامة التأنيث والتثنية والجمع بل مفرد مذكر دائماً وإنما قيد بغالباً فإن آمين بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع لآمين مفعول ثم تكلموا في آمين فقيل إنه أعجمي معرب هامين لأن فاعيل كقابيل وهابيل ليس من أوزان العرب والأشبه أنه من أوزان العرب فإن أصله أمين بوزن كريم فأشبع فصار آمين بالمد فعلم أن قول من قال إن المد أصل والقصر فرع ضعيف بل الصواب عكسه.

قوله: **(وجاء مد ألفه)** للإشباع ورفع الصوت بالدعاء فإنه أحسن في التضرع والنداء فوزنه فعيل لا أفعيل ولا فاعيل ولا فعييل لأنها ليس من أوزان العرب **(و)** جاء في اللغة **(قصرها)** وهو الأصل لما مر والقول بأنه ليس بمعروف ولم يجيء إلا لضرورة الشعر لا

---

(١) أي كشمول فعل ويفعل.

(٢) خصوصاً في الأسماء التي بمعنى الأمر كلفظ آمين ونزال وتراك فإن كونها محل المرفوع على الابتداء أو منصوبة المحل على المصدرية مع أن معناها إنشاء بعيد جداً.

يضر الأصالة إذ شهرة المد لغرض صحيح وهو رفع الصوت لا يفيد الأصالة إذ لم يوجد له نظير ولا وزن في كلام العرب العرباء وقد يشدد الميم الممدود وروي عن الحسن وجعفر الصادق جواز تشديد الميم مع المد صوناً لصلاة العامة عن الفساد لأن معناه القصد لأنه حينئذ جمع آم بالمد اسم فاعل من آم بمعنى قصد كما في قوله تعالى: ﴿آمين البيت الحرام﴾ [المائدة: ٢] الآية بمعنى قاصدي فيكون نصبه حينئذ على الحال من مفعول ﴿اهدنا﴾ [الفاتحة: ٦] أي نطلب منك الهداية قاصدي إجابتك كذا قيل[١].

قوله: (قال) أي المجنون العامري المشهور بحب ليلى روي أنه لما أمره أبوه حين قدم مكة أن يتشبث بأستار الكعبة واسأل الله تعالى الخلاص من حب ليلى أخذ بحلقة الباب فقال اللهم منّ[٢] عليّ بليلى فضربه أبوه فبكى قائلاً:

(يا رب لا تسلبني حبها أبداً ... ويرحم الله عبداً قال آمينا)

بمد الألف وروي أنه لما أنشد هذا البيت بكى أبوه وقال آمينا فخلاه وسبيله ولم يمنعه عن حبها بعد وهذا البيت شاهد على المد ثم قال مستشهد المجيء قصر ألفه **(وقال)** آخر غير الأول قيل قائله جبر بن الأضبط أو له تباعد عنى فحطل إذ دعوته **(آمين فزاد الله ما بيننا بعداً)** فحطل بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء كجعفر اسم رجل والمعنى تباعد عنى هذا الرجل المسمى بفحطل إذ دعوته وحق آمين أن يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لأن طلب الاستجابة إنما يكون بعده لكنه قدم اهتماماً بالإجابة أو لمحافظة الوزن وهو الظاهر وقيل الرواية فيه المد أيضاً وما[٣] هنا محرف وهو هكذا تباعد عنى فحطل وابن أمه فأمين زاد الله ما بيننا بعد أو لم يلتفت إليه المصنف إذ ما اختاره هو المشهور.

قوله: قال ويرحم الله عبداً قال آميناً المصراع للمجنون العامري وهذا مصراع أخير من أبيات ثلاثة هي قوله:

يا رب إنك ذو من ومغفرة ... بيت بعافية ليل المحبينا
الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا ... والنائمين على الأيدي مكبينا
يا رب لا تسلبني حبها أبداً ... ويرحم عبداً قال آمينا

حكي أن أباه عيره على حب امرأة من العرب ولامه بافتضاحه به بين الناس ونصحه بأن يزور بيت الله ويحج ويتوب عن حب ليلى فلما وصل الكعبة أخذ حلقة الباب فأنشد هذه الأبيات.

قوله: وقال آمين فزاد الله ما بيننا بعداً أوله تباعد عني فطحل إذ سألته قال الجوهر فطحل بفتح الفاء علم رجل ونقل الطيبي رحمه الله عن الزجاج إذ لقيته بدل إذ سألته وحق آمين التأخير عن قوله فزاد الله لأنه دعا وطلب الاستجابة يكون بعده إلا أنه قدم للاهتمام والمبالغة والمحافظة للوزن وآمين بعد تمام هذه السورة لطلب استجابة الدعاء لأن القارىء داع بإهدنا وعن الحسن أنه لا يقول الإمام آمين بل يقوله المأموم.

---

(١) ابن صدر الدين. (٢) من أمر من منّ يمن كمد يمد. (٣) أي ما ذكر هنا نسخه.

قوله: (وليس من القرآن وفاقاً) وكتبه في المصحف بدعة لا يرخص به بل يؤدب كاتبه وما نقل في بعض الكتب لا ينبغي نقله كما في التيسير إنها من السورة عند مجاهد ولعدم اعتداد المصنف به قال وفاقاً فلا حاجة إلى ما قيل إنه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد بل لا وجه له لأنه يشعر بعدم الإجماع قبل عصر مجاهد وهو خلاف ما قيل من أن عدم قرآنيته مما اتفق عليه الأمة وصار مجمعاً عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرآنيته لأنه لم يكتب في الإمام ولم ينقل أحد من نقله القرآن من الصحابة والتابعين أنه قرآن فعلى هذا قول مجاهد يشبه خرق الإجماع فكيف يقال إنه محمول على إجماع من بعد عصر مجاهد.

قوله: (لكن يسن ختم السورة) أي سورة الفاتحة (به) فاللام فيها للعهد الخارجي لكن للاستدراك فإنه لما نفى كونه قرآناً أوهم ذلك أن لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف من السلف دفعه بقوله لكن يسن.

قوله: (لقوله عليه السلام علمني جبرائيل عليه السلام آمين) أي أن أقوله فالتعليم لقوله لا لنفسه وفي الكشاف موافقاً لكتب الحديث لقنني به بدل علمني وهذا الحديث رواه البيهقي وغيره والنقل بالمعنى لا يساعد إذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطاً معلوماً وهنا كذلك قوله لقوله تعليل لكونه سنة ويجوز أن يكون تعليلاً أيضاً لكونه ليس من القرآن لقوله **(عند فراغي من قراءة الفاتحة)** فإنه صريح في أنه ليس منها وإذا لم يكن من سورة الفاتحة فلا يتوهم من غيرها لأن ختم السور به غير سورة الفاتحة غير مشروع فلا يتوهم كونه جزءاً من غير الفاتحة وفيه دليل على جواز إطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة **(وقال)** أي جبرائيل عليه السلام **(أنه)** أي آمين **(كالختم على الكتاب)** أي المكتوب وجه الشبه هو أنه يمنع الدعاء من فساد الخيبة كما أن الختم يمنع الكتاب من فساد التغيير وظهور ما فيه لغير أهله وبعبارة أخرى أنه لا يعتد بالدعاء بدونه كما أن الكتاب لا يعتد به إذا لم يختم هذا أي كون ضمير قال لجبرائيل هو المناسب للسوق وقيل إنه للنبي عليه السلام لأنه معطوف بحسب المعنى على قوله لقوله عليه السلام فإن معناه لأنه قال عليه السلام فحاصل المعنى لأنه قال النبي عليه السلام: «علمني جبرائيل» الحديث وقال أيضاً عليه السلام في حديث آخر: «أنه كالختم» الخ قيل[1] وقال الشيخ المحدث ذكره السيوطي في تخريجه أي قال النبي عليه السلام في حديث آخر ثم قال روى الخبر الأول البيهقي وغيره والثاني أبو داود في سننه

قوله: أنه كالختم على الكتاب قال الطيبي رحمه الله روينا عن أبي زهير النميري قال: قال رسول الله ﷺ لرجل الخ. في المسألة أوجب إن ختم فقيل بأي شيء قال بآمين قال أبو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة أخرجه أبو داود كما أن الختم على الكتاب يمنع من ظهور ما فيه على غير المكتوب إليه وهو فساده كذلك الختم في الدعاء يمنعه من الفساد الذي هو الخيبة.

---

(١) سيالكوتي.

انتهى. فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عليه السلام وقد رجح هذا القائل كونه لجبرائيل فحينئذٍ في رواية المص نوع تعقيد إذا لظ ولقوله عليه السلام قال مولانا خسرو وقال الزيلعي لم أجده هكذا وفي الدعاء لابن أبي شيبة من رواية أبي ميسرة أحد كبار التابعين قال جبرائيل اقرأ النبي عليه السلام فاتحة الكتاب فلما قال: ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال له قل آمين وروى أبو داود عن أبي زهير قال آمين مثل الطابع على الصحيفة وروى ابن مردويه عن أبي هريرة مرفوعاً آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين انتهى. فعلى هذا إسناد المصنف هذا إلى علي رضي الله تعالى عنه دون النبي عليه السلام فيه خلل ظاهر إلا أن يقال هذه رواية وما ساقه المصنف رواية أخرى والله تعالى اعلم بما هو الصواب والأحرى.

قوله: (وفي معناه قول علي رضي الله تعالى عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده) وقد سبق أن ابن مردويه روى هذا عن أبي هريرة مرفوعاً فلا حاجة إلى ما قيل هذا الموقوف في حكم المرفوع وإنما قال في معناه لأن بينهما فرقاً من وجه وهو أن هذا يدل على أن الختم من جانب رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على أن الختم من جانب العبد[1] الداعين وإن احتمل كونه من قبل الله المجيب للمضطرين وأيضاً أن آمين شبه في هذا بالخاتم وفي ذلك شبه بالختم نفسه وجه الشبه حينئذٍ أنه كما أن من أعظم شأنه إذا وقع كتاب أحد عنده من صك أو محضر ووضع عليه خاتمه يصير ذلك سبباً لنفاذه وقبوله كذلك آمين إذا قاله العبد بعد الدعاء كأنه وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين ولا قبول فوقه ولا سرور فيما سواه ووجه الشبه بين آمين وبين الختم من جانب العبد قد مر توضيحه ولما كان الفرق بهذا الوجه ظاهراً قال وفي معناه ووجه كونه في معناه إنه كالختم على كلا التقديرين سواء كان من جهة العبد أو من جانب الرب.

قوله: (يقوله الإمام) أي في كل صلاة **(ويجهر به في الجهرية)** هذا مذهب الشافعي وتخصيص الذكر بالإمام لقوله ويجهر به وإلا فالإمام والمأموم والمنفرد سواء في قول ذلك واختار المصنف أن الجهر لا يسن للمقتدي في الجهرية وهو قول الشافعي في الجديد وفي قوله القديم يؤمن المقتدي جهراً أيضاً وعن مالك في أحد قوليه إنه لا يسن التأمين للمصلي أصلاً كذا نقله البعض[2] عن العلماء وفي شرح الوجيز أنه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلاة أو فيها أن يقول عقيبها آمين بعد سكتة لطيفة ليتميز القرآن عن غيره ويستوي في استحبابها الإمام والمأموم والمنفرد ويجهر بها الإمام والمنفرد في الجهرية تبعاً للقراءة لحديث وائل المذكور انتهى فحينئذٍ تخصيص الذكر بالإمام ليس في محله إلا أن يقال إنه

---

(١) شهاب.

(٢) وما روي أن النبي عليه السلام قال لرجل قد ألحّ في سؤاله أوجب إن ختم فقيل بأي شيء قال بآمين وكذا ما روي في حديث آخر إذا دعا أحدكم بدعاء فليختمه بآمين فإن آمين في الدعاء مثل الطابع في الصحيفة فهو يدل على أن الختم من جانب العبد وإن الداعي ينبغي أن يؤمن من دعاء نفسه كما يؤمن دعاء غيره فإنه من جملة أسباب الإجابة.

رواية عن الشافعي وعندنا يؤمن الإمام والمأموم سراً في الجهرية وكذا يسن للمنفرد سراً والتفصيل في كتب الفقه.

قوله: (لما روي عن وائل بن حجر أنه عليه السلام كان إذا قرأ ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قال آمين ورفع بها صوته) هذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذي والدارقطني وصححه ابن حبان ووائل بهمزة بعد الألف يليها لام وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم المعجمة ابن ربيعة الحضرمي من الصحابة كان أبوه من أقيال اليمن أي ملوكها فإن الملك عندهم يسمى قيلاً ووفد على النبي عليه السلام واستقطعه أرضاً فأقطعه إياها وقال عليه السلام هذا سيد الإقيال وله مع معاوية قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبله وأكرمه وتوفي في عهده وأجاب أصحابنا عما ذهبوا إليه بأنه عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته.

قوله: (وعن أبي حنيفة أنه لا يقوله) هذه الرواية وجهها أنه هو الداعي ولأن قوله عليه السلام إذا قال الإمام ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧] فقولوا آمين قسمة فينافي الشركة وإليه ذهب الإمام مالك لكن هذه الرواية عن إمامنا غير مشهورة **(والمشهور أنه يقوله لكن يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل)** لأنه ذكر فيستحب الإخفاء كسائر الأذكار والدليل ما رواه(١) عبد الله بن مغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة اسم مفعول من التفعيل ابن غنم من مشاهر الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين **(وأنس بن مالك)** رضي الله تعالى عنهما لكن الزيلعي قال لم أجده عن واحد منهما **(والمأموم يؤمن معه)**.

قوله: (لقوله عليه السلام) هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه **(إذا قال الإمام ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾** [الفاتحة: ٧]) أي في الصلاة الجهرية **(فقولوا)** أي المأمور كما هو الظاهر أو أي الإمام والمأموم (آمين) الأمر هنا للندب فإنه لو كان للوجوب لكان علينا لا لنا كما قيل في قوله تعالى: ﴿فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢].

قوله: (فإن الملائكة تقول آمين فمن رافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه) دليل على مجموع الدعوى من أن المأموم يؤمن مع الإمام إما على تأمين المأموم فبعبارة النص وإما على تأمين الإمام فبدلالة النص إذ الإمام بالمغفرة المذكورة بموافقة تأمينه تأمين الملائكة أحق وبإحراز تلك الفضيلة أليق ويؤيده ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «إذا أمن الإمام فآمنوا فإن من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه» أي من الصغائر ما سوى حقوق العباد وقيل المخاطب بقوله عليه السلام قولوا آمين الإمام والمأموم جميعاً ولا يخفى إنه تكلف وقيل ويمكن أن يقال إن تأمين الإمام قد علم مما سبق وهذا ضعيف إذ الدليل المسوق لإثبات المدعي هذا الخبر الشريف فلا بدّ من دلالته على تأمين الإمام وطريق دلالته عليه ما ذكرناه على ما ثبت في الأصول وتلقاه العقول وروى محيي السنة في تفسيره الحديث الشريف هكذا إذا قال الإمام ﴿ولا الضالين﴾ [الفاتحة: ٧] قولوا آمين

---

(١) أي الإخفاء عن النبي عليه السلام بالتأمين.

فإن الملائكة تقول آمين وإن الإمام يقول آمين فمن وافق تأمينه الحديث فحينئذ لا إشكال أصلاً لكن المص اختار ما أخرجه الشيخان لقوته ولرجحانه فلا جرم أنه لا بدّ من تطبيقه على المدعي بالتأويل المذكور والمراد بالملائكة العموم[١] حفظة كانت أو غيرها من الملائكة الذين مع المصلي وقيل الحفظة فقط ولا شك أنه تخصيص بلا مخصص بل مع ما ينافي التخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف أهل السماء ثم الظاهر أن المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل في الإخلاص وقيل في الإجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولا يخفى أن هذه المعاني وإن كانت جيدة في أنفسها لكن لا يلائم مذاق الحديث الشريف حيث قيل إذا قال الإمام ولا الضالين قولوا آمين فإن من وافق الحديث الخ قوله فإن من وافق تعليل للأمر بالقول المذكور ولا ريب في أنه يلائمه اتحاد وقت تأمينهما قيل وإذا انضم الاعتقاد والعمل الصالح كمال الإطاعة وهو التسليم والرضاء بكل ما أراد الله تعالى تحصل سرعة الإجابة كما يشير إليه قوله عليه السلام لعمه أبي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وأنت يا عم إذا أطعته أطاعك.

قوله: (وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه) صحابي مشهور من أصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلاف كثير يبلغ ثلاثين قولاً والأصح أنه عبد الرحمن وأبو هريرة كنيته وجه تسميته به وقصته مشهورة وقد بينها علي القاري في أوائل شرح المشكاة **(أن رسول الله ﷺ قال لأبي ألا أخبرك بسورة لم تنزل في التوراة والإنجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته)** وهذا الحديث

قوله: ألا أخبرك الخ، قال محيي الدين النواوي صاحب الروضة ومن الموضوع الحديث المروي عن أبي بن كعب في فضل القرآن سورة سورة وقد أخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني صنعه رجل من أهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا بالأشعار وفقه أبي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم أردت أن أصنع لكل سورة فضيلة أرغب الناس بها في قراءة القرآن وقل تفسير خلا من ذكر هذه الفضائل إلا من عصمه الله تعالى قال مولانا سعد الدين رحمه الله تعالى وما اشتهر من أئمة الحديث أن الأحاديث الواردة في فضائل السور موضوعة يعنون أكثرها إذ قد صح هذا الحديث وقال الطيبي رحمه الله وفي معناه روينا عن الدارمي عن ثابت بن عجلان الأنصاري أن الله تعالى ليريد العذاب بأهل الأرض فإذا سمع تعليم الصبيان بالحكمة صرف ذلك عنهم يريد بالحكمة القرآن.

---

(١) ويؤيد العموم ما روي أنه عليه السلام قال: فإن من وافق قوله قول أهل السماء كذا نقله ابن ملك في شرح المشارق في شرح حديث إذا امن الإمام الحديث.

هذا خطأ عظيم وذنب جسيم إذ تعمد الكذب على النبي عليه السلام أعظم الكبائر بعد الكفر بالله حتى ذهب محمد الجويني إلى كفره تغليظاً وتهديداً فكيف يطلب به القربة ويرجى منه المثوبة وتأويلهم بأنه كذب له لا عليه فلا يتناول حديث: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» تأويل بارد وعذر فاسد إذ الكذب هنا بمعنى الافتراء وهو يتعدى بعلى فقط لا باللام ودلالة على على المضرة فيما استعمل الفعل به وباللام كلفظ الدعاء وما إذا استعمل الفعل بها فقط فلا دلالة عليها كلفظ الصلاة.

صحيح وليس بموضوع كما توهم وإن أكثر الأحاديث المروية عن أبيّ في فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب للجهالة والغواية وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعتها قيل لأبي عصمة من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا فقال إني رأيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذه حسبة وهم أعظم أصناف من وضعوا ضرراً على أنفسهم وعلى غيرهم لأنهم يرونه قربة ويرجون عليه المثوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه لزهدهم وصلاحهم ظاهراً قال العراقي في شرح الألفية كل من أودع من تلك تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطىء في ذلك ولكن من أبرز إسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو أبسط لعذره إذا حال ناظره على الكشف عن سنده وإن كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيانه وأما من لم يبرز سنده وأورده بصيغة الجزم فخطأه أفحش انتهى. لعل من لم يبرز سنده إنما لم يبرزه اعتماداً على ذكر المتقدمين لا لجزمه به فكلهم سواء في الخطأ وسببه التقليد وعدم التفحص والمراجعة إلى بيان الأئمة الثقات في بيان الموضوعات قال العسقلاني في النخبة واتفقوا على تحريم الموضوع أي إذا علم أنه موضوع إلا مقروناً ببيان كونه موضوعاً انتهى وأعجب العجائب أن فخر الروم أبو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الأحاديث الموضوعة في أواخر السور والعقل من ذلك يتحير قد أوضحنا هذا المرام وإن لم يكن محل التوضيح هذا المقام تبعاً لكبار المحشين من الفهام قوله ألا أخبرك أي مثل هذا الاستفهام لإرادة الاستحضار وتوجيه الذهن إلى ما صدر عن سيد الأخيار وهذا كثير في الأحاديث والأخبار قوله لم تنزل في التوراة والإنجيل والقرآن أي الترتيب للنظر إلى التقدم في النزول مثلها فاعل لم تنزل والتأنيث لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه كقوله تعالى: ﴿وإن تك حسنة يضاعفها﴾ [النساء: ٤٠] الآية قوله قلت بلى يا رسول الله قال مولانا خسرو والذي يقتضيه سياق الكلام أن يقول قال بدل قلت أي قال أبي في جوابه بلى فاحتيج إلى تقدير أي وعن أبي أنه قال قلت بلى انتهى. وهذا لا يلائم صدر الحديث إذ ظاهره أن أبا هريرة أراد حكاية ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالمة بينه وبين أبي وأبو هريرة حاضر في المجلس فلا معنى حينئذٍ وروي عن أبي أنه قال قلت بلى وإن لم يكن حاضراً في المجلس فالتقدير لا بدّ في صدر الحديث أيضاً كأن يقال وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال روي أن رسول الله عليه السلام قال لأبي كذا وروي عن أبي أنه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف وأحسن ما قيل هناك إن قائل قلت أبو هريرة فإنه لما خاطب عليه السلام أبياً بادر أبو هريرة رضي الله تعالى عنه إلى جواب السؤال إما شوقاً لبيانه أو حرصاً لعلمه أو لسكوت أبي عن الجواب مهابة عن أفضل من أوتي فصل الخطاب وفي بعض نسخ المصنف وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثاني حتى قيل إن الأولى من تصرف النساخ ثم إن قوله بلى مخالف لما اتفق عليه النحاة من أن بلى إنما يجاب بها النفي لكنه وقع في كثير من الأحاديث ما

يخالفه كما ورد في مسلم أنت الذي لقيتني بمكة فقال بلى فلا يلتفت لما خالفه وإن اعترض عليه في المغني كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن هذا الحديث مثل قوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال العارف الجامي في شرح قول ابن الحاجب وبلى مختصة بإيجاب النفي يعني ينقض النفي المتقدم ويجعله إيجاباً سواء كان ذلك النفي مجرداً عن الاستفهام أو مقروناً به كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الأعراف: ١٧٢] انتهى مختصراً والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه مخالفة لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النفي الذي بعد الاستفهام أي أخبرت أو تخبر أو أخبر يا رسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم مخالف له فإنه قد يجيء لتصديق الإيجاب مثل نعم على سبيل الشذوذ فمثل هذا في حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا ينافي الفصاحة قيل ولم يذكر الزبور لأنه يفهم بطريق دلالة النص أن مثلها إذا لم تنزل فيهما فالأولى أن لا تنزل فيه لظهور كونهما أشرف منه وفيه ما فيه إذ لا مانع من نزول سورة مثلها فيه دونها مع كونها أشرف كما أن بعض الخصال الشريفة يوجد في المفضول دون الفاضل واستوضح بما أوتي سليمان عليه السلام مع أنه مفضول ونبينا عليه السلام أشرف وأفضل وقيل لأنه حينئذٍ لم يكن متلوا كتلاوة الثلاثة أو لأنه تابع للتوراة انتهى. وضعفه لا يخفى ووجهه أن الزبور ليس بمشتمل على الأحكام بل هو متضمن للعبر والأمثال والمواعظ والنصائح وسورة الفاتحة مشتملة على أحكام كثيرة كما ستعرفه والإنجيل الأصح أنه مشتمل على الأحكام وأنه ناسخ لبعض أحكام التوراة صرح به المص[1] في أوائل سورة آل عمران قوله قال فاتحة الكتاب إنها السبع المثاني لأنها سبع آيات بالاتفاق وتثنى في الصلاة أو الإنزال إن صح إنها نزلت بمكة مرة ثم نزلت في المدينة مرة أخرى قوله: ﴿والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] عطف على خبر أن أي سورة الفاتحة هي القرآن العظيم سمي بعض القرآن قرآناً لأنه في الأصل اسم الجنس يقع على الكل والبعض وصار علماً للكل بالغلبة كذا قاله المص في أوائل سورة يوسف ولا يختص هذا بالفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة إلى قول البعض أن تسميتها بالقرآن لتضمنها جميع علوم القرآن ومذاق المصنف أن سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها القرآن لما ذكر لا لتضمن جميع علوم القرآن فإن التزامه في كل ما يطلق عليه بعيد جداً والقول بأن وجه التسمية لا يلزم اطرادها لا يفيد

---

(١) حتى قالوا إنه عدل المص عن عبارة الكشاف وصرح باسم الراوي حيث قال وعن أبي هريرة للإفادة أن المجيب هو أبو هريرة فلا يرد عليه ما أورد على عبارة الكشاف وأما القول بأنه مستلزم لسوء الأدب فهو عين سوء الأدب إذ الخطاب شامل لكل أولي الألباب وتخصيص أبيّ بالذكر في الخطاب لكونه اقرأهم فلما هابه عليه السلام بادر قبله أبو هريرة إلى الجواب أو لحرصه إلى البيان بادر الخ غاية الأمر أنه ح يحتاج إلى تقدير قال أي قال الراوي أبو هريرة قلت وهذا أهون من تقدير وعن أبيّ أنه قال قلت ولعل لهذا قال البعض أقول فعلى ما زعموا لا يكون لعدول المص عن عبارة الكشاف فائدة بل زيادة نغمة طنبور الإيراد لأنه يرد عليه ما لا يندفع بما ذكره قدس سره أيضاً انتهى وأنت تعلم أن نغمة طنبور الإيراد يكون أهون فيه.

أخرجه الإمام محيي السنة بإسناده في معالم التنزيل وقيل حديث رواه مسلم بمعناه اشهر فيكون مؤيداً به.

هنا إذ الاسم بالغلبة لمجموع القرآن كما مر دون البعض والكلام في صحة الإطلاق فلو كان ذلك الإطلاق بما ذكره البعض للزم تحققه في كل موضع اطلق القرآن عليه وأما السبب الذي ذكرناه فموجود في كل موضع قوله الذي مع صلته صفة للقرآن العظيم وقيل الأولى كونه خبراً.

قوله: **(وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أتاه ملك فقال له أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفاً منهما إلا أعطيته)** بينا أصله بين فأشبعت الفتحة فقيل وهو ظرف زمان بمعنى المفاجأة ويضاف إلى الجملة الاسمية تارة وإلى الفعلية أخرى ويكون العامل معنى المفاجأة فالمعنى وقت حضورنا في مجلس رسول الله عليه السلام فاجأنا وقت إتيان ملك فبينا ظرف لذلك المقدر وإذ مفعول به بمعنى الوقت كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون﴾ [الزمر: ٤٥] أي وقت ذكر الذين من دونه فاجؤوا وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبر مقدر أي جالس ونحوه فبين مضاف إلى الجملة والمراد بالملك غير جبرائيل لما في مسلم بينا جبرائيل عند النبي عليهما السلام إذ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء فتح ولم يفتح إلا اليوم نزل منه ملك لم ينزل إلا اليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمعجمات صرير الباب ومعنى أبشر صر ذا بشارة وخبر سار فهمزة الأفعال للصيرورة فالأمر في مثل هذا التعجيل المسرة بنورين استعارة مصرحة لسورة الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجه الشبه ظاهر والمراد بخواتيم من قوله تعالى: ﴿آمن الرسول﴾ [البقرة: ٢٨٥] ويؤيده ما رواه في أواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام: «أنزل الله آيتين» الحديث قوله لن تقرأ حرفاً منهما الخطاب عام لجميع الأمة في الموضعين وإن كان بحسب الظاهر خطاباً للنبي عليه السلام فقوله أوتيتهما لا ينافي العموم لقوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية والإنزال والإيتاء بالنظر إلى الأمة يصحان لأنهم المتعبدون به لن تقرأ حرفاً والمراد به ما سيجيء في أوائل سورة البقرة من قوله لا أقول ﴿الم﴾ [البقرة: ١] حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى قوله إلا أعطيته حال من أعم الأحوال أي لن تقرأ حرفاً منهما في حال من الأحوال إلا حال كونك مأجوراً بثوابه الجزيل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ولذا أطلق الإعطاء إشعاراً بعدم الإحصاء والظاهر أن الضمير راجع إلى الحرف لكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا المجاز شائع في الشرع كقوله تعالى: ﴿ليروا أعمالهم﴾ [الزلزلة: ٦] وقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٧] وهذا كثير في القرآن ومتعارف لدى أهل العرفان.

قوله: **(وعن حذيفة بن اليمان)** حذيفة بن اليمان العبسي من كبار الصحابة وكان أبوه يسمى محلا فأصاب دماً وهرب إلى المدينة فحالف بني عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لكونه حالف اليمانية وهو نسبة إلى اليمن وأصله يمني فعوض عن إحدى يائيه ألفاً ورسم

بغير ياء كما هو معروف في عالم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثني رسول الله عليه السلام عما كان وعما هو كائن إلى يوم القيامة ومات بالمدائن في ست وثلاثين وكان عمر رضي الله تعالى عنه استعمله عليها **(أن النبي ﷺ قال إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة)** وهذا الحديث أسنده الثعلبي وقال العراقي إنه موضوع وقيل إنه ضعيف قوله حتماً أي واجباً مقضياً بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى لكن القضاء لعدم كونه مبرماً يرفع قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب والمكتب أيضاً إما حقيقة للاشتراك أو مجازاً في المحل وهو الأرجح وهو المراد هنا وتخطئة المبرد إطلاقه عليه ردت بنقل الثقات إياه كالجوهري والأزهري والمغرب كذا قيل قوله فيسمع الله أي يقبل الله تعالى قوله أربعين سنة ثم يعود إلى ما يشاء الله تعالى عذابهم والتحديد بأربعين سنة مفوض علمه إلى الشارع إن ثبت صحة الحديث قيل ففيه إشارة إلى أن القضاء المختوم لا يقبل التغير والتبدل إذ لا راد لقضائه انتهى. وأنت خبير بأن الرفع في الأربعين من قبيل التبدل وحله أن المحو والإثبات جائزان كما نطق به القرآن المجيد.

قوله: في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء قال الجوهري الكتاب الكتبة والكتاب أيضاً والمكتب واحد والجمع الكتاتيب والمكاتب روى الأزهري عن الليث كذلك وعن المبرد أن الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضع فقد أخطأ قال صاحب الكشف والاعتماد على نقل الليث لترجيحه من وجوه ثم حامد الله ما تيسر من حل ما وقع في تفسير سورة الفاتحة بحوله المتين وتوفيقه المعين فالآن أشرع في حل ما في تفسير سورة البقرة مستعينا بالله ومتوخياً منه أن يعصمني عن الخطايا ويهديني بلطفه إلى طريق الحق والصواب وهو يقول الحق ويهدي السبيل اللهم أخلص نيتي في أمنيتي هذه ووفقني أن اجعل تعبي فيها خالصاً لوجهك الكريم اللهم بك اعتصم وأقول.

سورة البقرة

مائتان وثمانون وسبع آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

(سورة البقرة مدنية) بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر أن المدني ما نزل بعد الهجرة وإن نزل بغير المدينة فنزول قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله﴾ [البقرة: ٢٨١] الآية في حجة الوداع يوم النحر لا ينافي كونها مدنية فلا حاجة إلى الاستثناء وكون هذه الآية آخر آية نزلت قد صرح به المصنف هناك فلا وجه لإنكاره ومن تمشى على اصطلاح غير هذا فيحتاج إلى الاستثناء ونظائره كثيرة كما ستسمعه من المصنف في أوائل السور وقد ورد في الخبر الصحيح أنه قال عليه السلام: «من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه» كما صرح به المصنف في آخر السورة فلا وجه للقول بأنه استكره سورة البقرة وينبغي أن يقال السورة التي ذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام: «السورة التي يذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها» فإن الخبر الناطق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لما روي في البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو مرجح بالراوي ومخرجه على أن الحديث المذكور لا يدل على كراهة ذلك الإطلاق لعدم النهي فيه وأما نقل البعض من أن البيهقي وغيره عن أنس رضي الله تعالى عنه مرفوعاً لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فإسناده ضعيف حتى أن ابن الجوزي ادعى أنه موضوع وإن رده ابن الحجر بأن البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على عليّ رضي الله تعالى عنه وأنت خبير بأن حديث البخاري راجح كما صرح به في أصول الحديث مع أن الموقوف لا يعارض المرفوع والحديث المذكور أولاً مما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى فلا يقاومه ما رواه البيهقي وإن سلم صحته وأما القول بأنه مكروه في ابتداء الإسلام تجافياً عن طعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شوكة الإسلام فضعيف إذ التاريخ غير معلوم على أن سورة البقرة نزلت في المدينة كما دل عليه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها وقد ظهرت حينئذٍ سطوع الإسلام وشوكة الأنام قيل وقد أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة أن المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزئون

بها فنزلت: ﴿إنا كفيناك﴾ [الحجر: ٩٥] الآية ثم بعد سطوع نور الإسلام نسخ النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بياناً لجوازه انتهى. ولا يخفى أن النكير بعد عصر النبي عليه السلام فكيف يقال إنه شاع من غير نكير على أن كون الحديث بياناً لجوازه يصلح أن يكون قرينة لكون النهي تنزيهياً فلا نسخ وأسماء السور توقيفية ثابتة بالأحاديث كما في الإتقان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول بيانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى أن فيها حكاية أغرب منها قوله (وآيها) آي بالمد والتخفيف جمع آية أو اسم جنس كتمر وتمرة ومعناها لغة وشرعاً وبيان اشتقاقها سيبينها المصنف في قوله تعالى: ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا﴾ [البقرة: ٣٩] الآية.

قوله: (مائتان وسبع وثمانون آية) هذا عند البصريين وست وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين وأربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذكر آية لمجرد التأكيد كقوله تعالى: ﴿ذرعها سبعون ذراعاً﴾ [الحاقة: ٣٢] والظاهر أن البسملة آية مستقلة جزء من السورة عند الشافعي فهي إحدى آية من مائتان وسبع وثمانين آية كما اختاره المصنف وفي اللباب قال ابن العربي سمعت بعض أشياخي يقول فيها ألف أمر وألف نهي وألف حكم وألف خبر وهي مائتان وستة وثمانون آية وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة وخمسة وعشرون ألفاً وخمسمائة حرف انتهى.

قوله تعالى: الٓمٓ ﴿١﴾

قوله: (﴿الٓمٓ﴾ وسائر الألفاظ) أي هذا مزج غير مستحسن فالأولى أن يقال ألم وسائر الألفاظ من عند نفسه بعد قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾.

قوله: (التي يتهجى بها) التهجي والهجاء بوزن كساء بمعنى وهو على ما في القاموس

سورة البقرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: ﴿الم﴾ [البقرة: ١] وسائر الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التي تتركب منها الكلم في الأساس معلم هجاء الحروف وتهجيتها وتهجاها وهو يهجوها ويتهجاها يعددها وقيل لرجل من قيس أتقرأ القرآن فقال والله ما أهجو منه حرفاً أي لا أقرأ ومن المجاز فلان يهجو فلاناً هجاء يعد معائبه وفي الصحاح يقال هجوت الحرف هجواً وهجيته وتهجيته كلها بمعنى قال الأزهري الهجو والهجاء القراءة ونقل هجأت الحروف مهموزاً وهجيته وتهجيته بهمز وتبديل وفي الحواشي التهجي تعداد حروف الهجاء بأساميها نحو ألف باء تاء قال صاحب الكشف وهذا هو المناسب المطرد في العرف والباء في بها لتضمين التهجي معنى الإتيان أي يؤتى بها يهجوه وقيل بل هي للصلة دلالة كما تقول الخشب الذي يضرب به على حذف المفعول بلا واسطة والمعنى يتهجى بها الحروف أي يتعدد وحملها على التضمين أي يؤتى بها مهجوة سهو لأن ذلك في المسميات لا الأسماء

تقطيع الكلمة بحروفها أي تجزيتها بتعداد حروفها المركبة هي منها بذكر أسامي تلك الحروف كزيد فإذا أردت الهجاء قلت زاء ياء دال فهذا التقطيع تهجئة وهجاء بذكر أسامي

هذا ما قاله السعد التفتازاني رحمه الله وقال الشريف الجرجاني رحمه الله وفيه بحث لأن التهجي لو كان بمعنى عد الحروف مطلقاً لكان الباء صلة دالة على قياس قولك عددت الحروف بأساميها لكنه ليس كذلك بل بمعنى عد الحروف بأسمائها فإن الحروف إذا عدت ملفوظة بأنفسها لم يكن ذلك تهجياً وعلى هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها بأساميها فلا تتعلق الباء صلة وآلة ولا يقال تهجيتها بأسمائها إلا إن جرد التهجي عن التقييد بالأسماء وجعل بمعنى عد الحروف مطلقاً أو ضمن معنى الإتيان وكلاهما خلاف الأصل فجاز الحمل على الثاني وإن كان الأول أظهر وأما قوله مهجوه فمعناه مهجوه لمسمياتها أقول ما ذكره من الطعن مبنى على ما ذكر في الحواشي وأما ما نقل من كتب اللغة المعتبرة كالأساس والصحاح فوافق لما حققه مولانا سعد الدين رحمه الله فلا وجه للطعن في قوله مع رصانة مبناه على أن ذلك صحيح أيضاً وإن كان معنى التهجي عد الحروف بأسمائها لوقوع مثل ذلك في مواقع من كلام الذي أعجز لبلاغته مصاقع الخطباء كقوله تعالى: ﴿ولا تنابزوا بالألقاب﴾ [الحجرات: ١١] ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه﴾ [الأنعام: ٣٨] والمصنف رحمه الله بين أولاً أن هذه الألفاظ من أي نوع من أنواع الكلم ثم بين ما هي موضوعة له ثم ذكر وجه مراعاة اللطيفة في تسمية هذه الأسماء دون سائرها من الأسامي ثم وجه وقوعها في فواتح السور فقال أسماء مسمياتها الحروف الخ. أي مسمياتها الحروف الوحدان التي هي عناصر الألفاظ مستعملة كانت أو مهملة وخص الكلم بالذكر لعدم الاعتداد بالمهملة.

قيل: قال ابن جني في سر الصناعة حيث قال فيه كل حرف يقرأ أوله حرف تسمية لفظه بعينه ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول الحروف التي نطقت بها همزة ولما لم يمكن الواضع أن يبتدىء بالألف التي هي ساكنة أدغمها باللام قبلها متحركة ليمكن الابتداء بها فقالوا لا بزنة ما فلا تقل كما يقوله المعلمون لام ألف فإنه خطأ وخص اللام بالدعامة لأنهم توصلوا بها للنطق بلام التعريف بأن جعلوا قبلها الهمزة التي هي أختها فتوصلوا باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين فالألف التي هي أول حروف المعجم صورة الهمزة في الحقيقة انتهى وقال ابن فارس في كتابه فقه اللغة يزعم قوم أن العرب لا تعرف الحروف بأسمائها والدليل على ذلك ما حكاه عن بعض العرب أنه قيل له أتهمز إسرائيل فقال إني إذا الرجل السوء لأنه لا يعرف من الهمز إلا الضغط والعصر ويرموه أنهم أهل مدر ووبر ومنهم من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفهما كالأعراب انتهى فقول الزمخشري ومن تبعه هنا إلا الألف مخالف لكلام ابن جني فإنها عنده اسم الهمزة والألف اللينة اسمها لا التي يعبر عنها المتعلمون بلام ألف كما سيأتي فاللطيفة تامة بلا توجيه والهمزة صفة لها لأنها تسهل وتبدل وذلك كالعصر لها وليس اسماً مستحدثاً كما قيل وذهب غيره إلى أن الألف اسم اللينة إلا أنها أبدلت همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد بالاستعارة هنا فاللطيفة جارية فيها باعتبار أصلها ولم تتخلف اضطراراً انتهى ولا يخفى عليك أن ما قاله الزمخشري قول الجمهور قال سيبويه أصل الحروف العربية تسعة وعشرون حرفاً وهي الهمزة والألف والهاء وساقها إلى آخرها على ترتيبها في المخارج انتهى وإن كلام ابن جني

حروف الكلمة من حيث إنها حروفها وأما التعداد بالإشارة أو بذكر أسماء العدد أو بالتلفظ بأنفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجئة فما وقع في الأساس من أن الهجاء تعداد الحروف[١] فإن حمله على تعدادها بأساميها بقرينة شهرته في ذلك يكون موافقاً لما ذكر في القاموس وإن حمل على ظاهره يكون معنى مغايراً لما في القاموس ويلزم منه كون التهجي تعداد الحروف إما مطلقاً أو بأنفسها وهذا مخالف لما اشتهر من أن الهجاء والتهجئة تعداد الحروف بأسمائها الدالة عليها نعم إن التهجئة له معنى آخر قال في الأساس وقيل لرجل من قيس أتهجو القرآن فقال والله ما أهجو منه حرفاً ومن البين أن القراءة هنا غير مناسب إذ قوله: ﴿الم﴾ وسائر الألفاظ إلى قوله أسماء يأبى عنه ويجيء أيضاً بمعنى تعداد الحروف بأنفسها كما هو الظاهر من كلام الأساس وهذا أيضاً لا يلائم كلام المص لما ذكرنا وادعى السيد قدس سره أن التهجي تعديد الحروف بأساميها فلا بدّ من ذكر بها من تضمين معنى الإتيان أي يؤتى بها مهجوة أو تجريد عن بعض المعنى أي عن التقييد بالأسماء وكون التهجي عبارة عن تعداد الحروف مطلقاً ورد بأن هذا بعيد إذ لا بدّ من اعتبار لفظ المسميات ولا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى إذ المهجو المسميات لأنفسها نختار الشق الأول قوله لا دليل عليه ممنوع إذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل عليه كنار على علم والحمل على التجريد لا كلام عليه فإنه شائع في كلام البلغاء والحكماء وفي كلام الله تعالى ذلك أن تقول إن ذكر بها للتأكيد ولو حمل التهجي على تعداد الحروف مطلقاً فالباء حينئذٍ تكون صلة والمعنى الألفاظ التي تعد دانت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف وإقامة الجار والمجرور مقام الفاعل كما في قولك الخشب الذي يضرب به لاستغني عن اعتبار التضمين أو التجريد أو التأكيد لكنه خلاف الاستعمال وإن سلم إنه موافق للغة فالاحتمال الأول هو الراجح المعول عليه إذ العرف راجح على اللغة كما صرح به صاحب المرآة لكن كلامه في حاشيته هنا لا يلائم لما ذكره هناك وتفسير التهجي بتعداد الحروف يقتضي أن يكون مفعوله داخلاً في مفهومه فقولهم هجوت الحروف محمول على التجريد أو على التأكيد أيضاً والقول بأن المفعول بلا واسطة

على ما نقله القائل هنا من أن الهمزة وصف لها وليس اسماً مستحدثاً كما قيل ٧ مخالف لما نقله بعض المحشين من أن الهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني انتهى والظاهر أن لا بزنة ما ليس اسماً معتبراً عند الجمهور فضلاً عن لام ألف وإلا لكان أسامي حروف الهجاء تسعة وعشرين ولم ينقل عنهم وأن الأصل أن الألف المتحركة حقها أن يقال أمزة قلبت همزته هاء كما صرح به شارح الجزري فحينئذٍ وإن كان أسامي الحروف المقطعة تسعة وعشرين لكنه في الجملة يفهم من كلامهم بخلاف ما إذا انضمت لا بوزن ما إليها فصارت تسعة وعشرين ولا يخفى عليك أن كلامهم هنا مضطرب غير منضبط والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب.

---

(١) يقال هجوت الحروف وتهجأ بها ناقصة ومهموزة أي عددتها بأساميها.

محذوف ضعيف ثم كون التهجي صفة للفظ أي متهجي بكسر الجيم وصفة للحرف نفسه أي متهجي بفتح الجيم وكونه صفة لاسمه الذي يتهجى به لا يقتضي كون الحرف الجار بعده مذكوراً لما عرفت أنه داخل في مفهومه كما أن نفس الحرف داخل فيه أيضاً لما ذكرناه آنفاً فظهر ضعف ما قيل[1] من أنه إذا وصف به اسمه الذي به التهجي فلا بدّ من توسيط الحروف وذكره فضلاً عن أن يكون زائداً محتاجاً إلى التأويل فإنه بناء على الغفول عن دخوله في مفهوم التهجي بناء على العرف بل على اللغة والكلام مع من ادعى دخوله فيه وإن أراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكن ظاهر كلامه إشكال على من ادعى زيادته بناء على دخوله في مفهومه.

قوله: (أسماء) أي لا حروف كما يوهمه كون مسمياتها حروفاً وأما نفي كونها أفعالاً فلا حاجة إليه وأنت تعلم أن معنى التهجي إذا كان تعداد حروف الكلمة بأساميها فلا بد من التجريد في التهجي لذكر أسماء بعده كما لا بد منه بالنظر إلى ذكر بها وإلا لا يكون الكلام مفيداً لانتفاء فائدة الخبر حينئذٍ ولازمها.

قوله: (مسمياتها الحروف) أي حروف المباني التي ليس لها معان فلا تكون إلا مفردة وأما الحروف المعاني التي هي إحدى أقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام أو مركبة كمن وعن فلا يتركب منها الكلم بل يتركب منها الكلام.

قوله: (التي ركبت منها الكلم) أي فيما تكون مركبة وأما الكلم البسيطة كأكثر الحروف الجارة كما مر فلا تركيب فضلاً عن أن يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشاف لما أوهم الحصر وإن أمكن التوجيه بأنه للاهتمام عدل المصنف عنه وآخرها من ركبت احترازاً عن ذلك الوهم فإن الكلم كما يتركب منها وهي أجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة الحاصلة من اجتماع الأجزاء وهي جزء صوري والدليل على كون الهيئة معتبرة في الكلم قول النحاة الفعل ما دل بهيئته وضعاً على أحد الأزمنة الثلاثة فلا وجه لأن يقال إنهم أرادوا بتركيب الكلام تركيبها من أجزاء مسموعة مترتبة في السمع كيف لا والحروف ما لم يعتبر معها هيئة لا يكون كلمة قولهم في التركيب المقابل للإفراد أنه أريد بالجزء الجزء المسموع المترتب في السمع يؤيد اعتبار الهيئة في الكلم من حيث إنه كلم لا عدم اعتبارها فيها بخلاف كونها مفرداً ومركباً فإن المعتبر فيها الأجزاء المسموعة وشتان ما بين كون الكلام كلما وبين كونها مفردة أو مركباً ثم المراد من الحروف التي ركبت منها الكلم الحروف التي من شأنها أن يتركب منها الكلم بناء على أن قضية يتركب ممكنة عامة[2] فهي أسماء للحروف باعتبار وقوعها في الكلام وبالنظر إلى كونها مبسوطة متفرقة وحذف قيد المبسوطة المذكورة في الكشاف روما للإيجاز ولأن في ذكرها مع التركيب نوع تنافر وأيضاً المراد بالكلام المعنى اللغوي أي ما يتلفظ به مفرداً كان أو مركباً موضوعاً كان أو مهملاً بل

---

(١) شهاب.　　(٢) فيه رد للعصام.

الأولى أن يراد ما عدا المركب إذ المراد بالتركيب التركيب من الأجزاء الأولية وهي مختصة بالمفردات **(لدخولها في حد الاسم)** أي لدخولها فيه دخولاً في نفس الأمر لأنها تدل على معنى هو حروف المباني فإنك إذا قلت صاد يفهم منه أول حروف صاد فهما مستقلا بالمفهومية بلا اقتران زمان فلا إشكال بأن دخولها في حد الاسم لا يقتضي كونها أسماء لجواز دخول الأغيار في التعريفات نعم لو قال لدلالتها على معنى مستقل بلا اقتران زمان لكان افيد وذكر الحد وهو في اصطلاح العربية المعرف الجامع المانع مطلقاً مركباً من الذاتيات المحضة أولا إشارة إلى ما ذكرنا لأنه ما لم يكن المعرف حداً جامعاً ومانعاً لا

قوله: لدخولها في حد الاسم علل كونها أسماء بصدق تعريف الاسم عليها ووجود خواصه وعلاماته فيها ثم استشهد عليه بنقل من الثقات.

قوله: وما روي الخ لما خالف ما حققه من اسمية هذه الألفاظ ما روي عن ابن مسعود من إطلاق لفظ الحرف عليها أوله بحمله على المعنى اللغوي فإن الحرف عند أهل اللغة الطرف فيتناول جميع أقسام الكلم لصدورها عن أطراف اللسان وإن كان المعنى المصطلح عليه عند النحاة ما لا يدل على معنى في نفسه وهو المسمى بحروف المعاني مثل قد ومن وعلى وليت والضمير في به في قوله فإن تخصيص الحرف به راجع إلى المعنى المصطلح عليه أي المراد بالحرف غير المعنى الذي اصطلح عليه النحاة فإن تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء التحويل مراده بالحرف معناه اللغوي وقوله ولعله سماه باسم مدلوله تصرفه منه رحمه الله بحمل ما وقع في عبارته على التجوز وفي لفظ لعل إشعار بأن المختار عنده الحمل على المجاز أقول ليس في كلام ابن مسعود لا يدل على أن لفظ ألف المركب من الهمزة واللام والفاء حرف ولفظ لام المركب من اللام والألف والميم حرف ولفظ ميم المركب من الميمين والياء حرف حتى يخالف ما في عبارته كون تلك الألفاظ أسماء بل مراده من قوله ألف حرف ولام حرف وميم حرف ما دل عليه ألف ولام وميم وهو أول وم لأن الحكم في هذه الجمل الثلاث إنما هو على ما دل عليه لفظ المحكوم عليه لا على لفظه وما دل عليه لفظ المحكوم عليه في هذه الجمل حروف قطعاً عند أهل اللغة لا تحتاج إلى تأويل وهو ليس كما ينبغي قال صاحب الكشاف اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم يسمى به ضَه من ضرب إذا تهجيته وكذلك راء باء اسمان لقوله رَه بَه إلى هنا كلامه فأسماء حروف المباني مركبة من ثلاثة أحرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الأسماء ألفاظاً مثلها راعوا لطيفة في تسميتها بها بأن جعلوا المسميات في صدر تلك الأسماء لتكون المسمى عند ذكر الأسماء أول ما يقرع الأسماع إلا الألف فإنها لما تعذر الابتداء بها لسكونها استعاروا الهمزة مكان مسماها فوضعوا الهمزة في صدر اسم الألف والسر في مراعاة تلك اللطيفة في وضع هذه الأسماء قصد سرعة الانتقال من اللفظ إلى المعنى مع إرادة التعين في الوضع أقول يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لأن الاسم متأخر عن المسمى زماناً فلو جعل المسمى جزءاً من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخراً زمانياً ولو أجيب بأن المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد من ذلك الجنس فالمقدم جنس والمتأخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع أفراده لأن الجنس موجود في ضمن كل فرد ومن أفراده ما في صدر الاسم.

يدل على أن كل داخل فيه من المحدود ولا يدل على أن كل خارج عنه ليس من المحدود فكأنه قال لدخولها في حد الاسم الجامع والمانع المتفق عليه حيث أجمع النحاة على جامعيته ومانعيته فلا يتوقف معرفة كونه حداً على معرفة كون تلك الألفاظ أسماء فلا دور.

قوله: (واعتوار ما يختص به) وفي القاموس اعتوروا الشيء تداولوه فكان كلاً من التعريف والتنكير وغيرهما يأخذ هذه الألفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل الأول للمبالغة في بيان اسميتها بتعاضد الأدلة ولتأكيد ذلك زاد الاعتوار ويفهم من القاموس أن الاعتوار متعد بنفسه واستعمال النحاة بعلى إما لتضمنه معنى التعاقب أو لحمله عليه لأنه بمعناه مآلاً فالمعنى هنا واعتوار ما يختص به أي بالاسم إياها أو عليها على حذف المفعول صريح أو غير صريح والمصنف اختار الثاني تبعاً للنحاة والأول هو اللائق بالاختيار عند الثقات.

قوله: (من التعريف) أي من أداة التعريف مثل الصاد والضاد كذا **(والتنكير)** مثل قرأت ضاداً على الاستطالة **(والجمع)** نحو اجتمع الميمات في قوله تعالى: ﴿وعلى أمم ممن معك﴾ [هود: ٤٨] بلا شائبة تكلف قول المص في سورة الحجر: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني﴾ [الحجر: ٨٧] الآية. وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد في الحديث ولأبعد أن يكون من هذا القبيل **(والتصغير)** مثل حويم وكويم وهكذا.

قوله: (ونحو ذلك) من التوصيف مثل الألف المقصورة كذا والإسناد إليه نحو الواو حرف علة والسين من الحروف المهموسة والإضافة مثل واو الجمع وألف التثنية كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالإمالة والتفخيم وفيه ضعف فإنهما يجريان في الفعل اتفاقاً وفي حروف النداء أيضاً عند أبي علي والزمخشري إلا أن يقال إنهما من الخواص الإضافية أي بالقياس إلى الحرف مطلقاً ولا يضر جريانهما في حرف النداء لأنه مع كونه مختلفاً فيه نادر ملحق بالعدم ولعل لهذا عدهما صاحب الكشاف من الخواص وقدمهما على باقيهما والسر فيه أن المقصود دفع توهم حرفية هذه الألفاظ لوقوع إطلاق الحرف عليها حتى اشتبه بعض الخواص كأصحاب الخليل فضلاً عن العوام فذكر الخواص مطلقاً حقيقياً أو إضافياً ولما كان هذا الاختصاص مجمعاً عليه لا يتوقف معرفة ذلك الاختصاص على معرفة أن هذه الألفاظ أسماء كما مر توضيحه في الدليل الأول فلا دور أيضاً.

قوله: (عليها) متعلق بالاعتوار ووجه ذكر علي قد مر توضيحه وتوجيهه.

قوله: (وبه صرح الخليل) هو ابن أحمد البصري سيد أهل العربية في استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه وأخذ العلم من أبي عمرو بن العلاء أحد القراء المشهورين **(وأبو علي)** أيضاً من كبار أئمة النحو واسمه حسن بن أحمد الفارسي قال سيبويه قال الخليل يوماً لأصحابه كيف تقولون إذا أردتم أن تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف باء فقال إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال: أقول كه به بدون ذكر الهاء في التلفظ وإنما يكتب مثلهما بالهاء على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكر أبو علي في كتاب الحجة في ياسين وإمالة يا أنهم قالوا يا زيد في النداء فأما الواو

وإن كان حرفاً قال: فإذا كانوا قد أمالوا ما لا يمال من الحروف من أجل الياء فلأن يميلوا الاسم الذي هو ياسين أجدر ألا يرى أن هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها كذا في الكشاف فقوله ألا يرى أن هذه الحروف أسماء تسامح منه بقرينة حمل الأسماء ولو قال ألا يرى أن هذه الألفاظ أي يا من ياسين وسين وأمثالهما أسماء لكان سالماً عن المسامحة ولله در المصنف حيث قال آلم وسائر الألفاظ التي يتهجى بها أسماء ولم يقل ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وسائر الحروف فلو قال ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وسائر الألفاظ أسماء لما يلفظ بها من الحروف التي يتركب منها الكلم لكان أسلم من التكلفات الكائنة فيما اختاره ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء وتركها متساويان في الاستعمال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى فكأنه قيل هنا أسماء لما يلفظ أي الحروف المبانية فالضمير في بها راجع إلى ما والظرف قائم مقام الفاعل نحو مر بزيد فحينئذٍ يكون قوله: ﴿ما يلفظ بها﴾ كناية عن حروف المباني فإنها هي الملفوظ بها حقيقة في تراكيب الكلام ومفرداته إذ التلفظ بزيد تلفظ بحروفه على وضع مخصوص وهيئة معينة وأما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فمجاز إذ الهيئة غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع المعروض للهيئة عين تلفظ مفرداته والتغاير الاعتباري لا يفيد كونه ملفوظاً آخر غير مفرداته والقول بأن الملفوظ حقيقة وإن كانت حروف المباني لكن هذه الحقيقة مهجورة ألا يرى إلى قول النحاة الكلمة لفظ ولا ريب في أن الكلمة هي مجموع الحروف وتلفظ المجموع هو المجاز المتعارف بل الاصطلاح مدفوع بأن قوله ألا يرى أن هذه الحروف أسماء لما يلفظ بها قرينة قوية على أن المراد هو المعنى الحقيقي الأصلي لا المجاز الاصطلاحي إذ تلك الأسماء ليست إلا تلك أسماء كل واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان يندفع ما يتوهم من أن ذكر العام وإرادة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج إلى قرينة ولا قرينة هنا انتهى. لما مر من أنه لا ملفوظ حقيقة إلا ذلك مع ملاحظة قوله أسماء لما يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوي فينتظم المجاز ولما خفي على بعض المحشين هذا التحقيق قال بعد ما أورد على هذا المعنى أبحاثاً[1] أربعة فالصواب أن يراد بما يلفظ بها ما يصير ملفوظاً بهذه الأسامي أعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الأسامي وهو بحسب المفهوم وإن تناول ما سوى الحرف الأول من حروف الأسماء لكن اشتهار الأسماء لأوائلها قرينة لكون المراد أوائلها انتهى ولا يخفى ما فيه إذ فيه مخالفة الاستعمال المشهور من أن الباء صلة وأن الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالي عن ذلك التكلف.

قوله: (وما روى ابن مسعود) رضي الله تعالى عنه استئناف جواب سؤال مقدر أي وما ذكر وإن دل على اسميتها لكن ما روى ابن مسعود يعارض ما ذكر **(أنه عليه الصلاة والسلام قال)**.

قوله: (من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول

---

(١) التي اشرنا إلى دفعها في أثناء التقرير كما لا يخفى على الناظر النحرير.

﴿آلم﴾ حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف) أي من قرأ حرفاً من القرآن بالترتيل وتدبر معناها أو عن قلب حاضر ولو لم يقدر على تأمل معناه[١] وأراد بالحرف ما يتحقق في ضمن ما سمي قرآناً أو بعض قرآن إذ حروف المباني لا يسمى قرآناً في العرف أو أراد بها حرفاً من القرآن على نية كونه قرآناً ولا يبعد أن يقرأ حرفاً فقط وأن يجازى بعشر أمثالها وإن لم يسم ذلك قرآناً في العرف ولا يترتب عليه حكم كحرمة مس الجنب وجواز الصلاة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة فيه إطناب للتقرير ولمزيد التمكن في الذهن وإلا لكفي أن يقال فله عشر أمثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما قيل والحسنة الثانية عامة لها ولغيرها بمنزلة الكبرى بناء على أن اللام للاستغراق والمعنى والحسنة تجازى بعشر أمثالها تفضلاً قوله: لا أقول ﴿آلم﴾ حرف ولا أقول إن لقارئه عشرة حسنة بل أقول ألف حرف يجازى قارئه بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك قيل وقال أبو عمرو الداني في كتاب العدد أنه على صورة الكلم في الرسم دون اللفظ ألا ترى أن صورة ﴿آلم﴾ في الكتابة على ثلاثة أحرف وهي في التلاوة تسعة أحرف فلو كانت الكلمة إنما تعد حروفها على حال استقرارها في اللفظ دون الرسم لوجب لقارىء آلم تسعون حسنة فلذا قال إنها ثلاثة أحرف ولقارئها ثلاثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت أن حروف الكلمة إنما تعد على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك انتهى. وأورد عليه صاحب مصاعد[٢] النظر أن العامل إنما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارىء يثاب على نطقه بالحروف سواء كتب أم لا تبت ما يكتب في الرسم أم لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه أحد فإن ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكم والذي يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت ﴿آلم﴾ بصورة كلمة واحدة بين في الحديث أنها ثلاث كلمات فإن المنطوق به أسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن انتهى ويرد عليه أنه يلزم منه أن الثواب الموعود لمن قرأ جار على قراءة كلمة لا على قراءة كل حرف منها مثلاً قراءة ﴿الحمد لله﴾ [الفاتحة: ٢] يجازى بعشرين وهو لا يلائم مقام الترغيب بل المعتبر في عدد الحسنات الحروف المفردة التي هي أجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات في نحو الحمد لله تسعين[٣]. وأما الإشكال الذي أورده فبناء على أن العبرة في ذلك المعبر به دون المعبر عنه مع أن الصواب كون العبرة في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به فكما أن الحسنات في قراءة قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ﴾ بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة لعددها كذلك في قراءة قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ بمقابلة حروفه الثلاثة المكتوبة

---

(١) إذا الكتاب في عرف الشرع يراد به القرآن ما لم يصرف عنه صارف.

(٢) البقاعي.

(٣) أخرج الطبراني والبزار عن عوف بن مالك رضي الله تعالى عنه هكذا لا أقول ﴿آلم ذلك الكتاب﴾ حرف ولكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وهذا هو المراد بالرواية الأخرى وعدم قوله عليه السلام والألف في ذلك حرف لما عرف من أول كلامه من أن الألف حرف.

وموافقة لعددها لا مقابلة أسمائها الملفوظة والإلفات الموافقة في العدد إذ الحكم بأن كلاً منها حرف واحد مستلزم للحكم بأنه مستتبع لحسنة واحدة لما عرفت من أن الاعتبار في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل السر فيه أن استتباع الحسنة منوط بإفادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما أن سائر الكلمات الجليلة لا تفيد معانيها إلا بتلفظ حروفها بأنفسها كذلك الفواتح المكتوبة لا تفيد المعاني المقصودة بها إلا بالتعبير عنها بأسمائها فجعل ذلك تلفظاً بالمسميات مثل القسم الأول ألا يرى إلى ما في الرواية الأخرى من قوله عليه السلام والذال حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفي ذلك في ذلك الكتاب باسميهما مع كونهما ملفوظين بأنفسهما وإلى بعض ما ذكرناه أشار أبو السعود المرحوم نقلناه تأييداً لتزييف ما أورده المعترض على عمرو الداني عليه رحمة الباري فقوله وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها بلسانه الخ، أي مدفوع بأنه يلزمه تعطيل بعض الحروف التي نطق بها الخ. ولا يراد بها المعنى المراد بالكلمات القرآنية ولا محذور فيه لما عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الداني من قوله إنه على صور الكلام في الرسم دون اللفظ لكن ينبغي أن يكون مراده دون اللفظ الذي لا يراد به المعنى المراد فلا يشمل مثل الألف في رحمن وإسحاق وإسماعيل فإن الألف فيها لا تكتب ويتلفظ بها فيجب أن يتناولها الحسنة الموعودة.

قوله: (فالمراد به) خبر ما في قوله ما روي.

قوله: (غير المعنى الاصطلاحي) أي ما يقابل الاسم والفعل.

قوله: (فإن تخصيص الحرف به) أي بالمعنى الاصطلاحي وهو ما دل على معنى غير مستقل في المفهومية **(عرف مجدد)** أي محدث بعد عصره عليه السلام فلا يراد بالحرف المذكور في كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الإشكال بأن ما ذكرتم وإن دل على كون تلك الألفاظ أسماء لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فالتعويل على ما في الحديث إذ النفي والإثبات لم يتواردا على شيء واحد فإن ما نفيناه الحرف الذي يقابل الاسم والفعل وما أثبت في الخبر اللطيف الحرف بمعنى اللغوي كما قال: **(بل المعنى اللغوي)** الشامل لجميع أقسام الكلمة ولحروف المباني فلا تعارض إذ المعنى اللغوي العام هو الطرف قال تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾ [الحج: ١١] أي على طرف والحروف المباني أطراف للكلم كما أن الكلم أطراف للكلام المصطلح عليه فإطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كإطلاقه على الحروف المباني وأما كونه مجازاً في الكلمة فاحتمال بعيد اختاره صاحب الإرشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت عمومه لها لغة كما صرح به الجوهري وأما ما ذكره صاحب الأساس من قوله من المجاز هو على حرف من أمره أي طرف فالمراد طرف معنوي والحقيقة طرف حسي.

قوله: (ولعله سماه باسم مدلوله) جواب آخر أي سلمنا أن المراد المعنى المصطلح عليه في الحديث الشريف لكن لا نسلم التعارض إذ إطلاق الحرف عليه حينئذٍ يكون مجازاً بعلاقة الدالية وكون اللفظ اسماً حقيقة وحرفاً مجازاً ليس بمستبعد والقرينة المانعة عن إرادة

الحقيقة ما مر من دخولها في حد الاسم واعتوار ما يختص بالأسماء على تلك الألفاظ والعرف للحرف المصطلح عليه وإن حدث بعد عصر النبي عليه السلام لكن محاورات البلغاء لا تخلو عن استعمال لفظ موافق للاسم والفعل والحرف المصطلح عليه وكذا الكلام في التنزيل كأنه قال إنه سلمنا أنه عليه السلام أراد بالحرف معنى موافق لما اصطلح عليه النحاة لكن لا يضرنا لما ذكرنا وأما ما سبق فلا مجال للحمل على المجاز إذ الدخول في الحد وتوارد الخواص على الشيء مما لا يجري فيه المجاز وتصريح الإمامين الخليل وأبي علي لا مساغ فيه إلى الصرف عن ظاهره فلا إشكال بأن التوجيه في الخبر الشريف ليس بأولى من عكسه قيل تابع الإمام في ذلك ولم يظهر لي إلى الآن معناه لأنه إن أريد بألف ولام وميم مسميات هذه الألفاظ كما مر يكون إطلاق الحرف عليها وتسميتها بها على الحقيقة ولو أريد بها أنفسها يكون المراد من ﴿الم﴾ أيضاً نفسه ويصير المعنى لا أقول إن مجموع ﴿آلم﴾ أعني مفتتح سورة البقرة مثلاً حرف بل كل واحد من كلمة ألف ولام وميم حرف فيكون المنفي الحرف بمعنى الكلام المستقل والمثبت الحرف بمعنى الكلمة لا بمعنى واحد وحروف المباني فيكون تسميتها بالحرف أيضاً حقيقة فتدبر انتهى والجواب أنا نختار الشق الثاني فيكون اسماً كما بينه المص بقوله: ﴿آلم﴾ وسائر الألفاظ الخ أسماء فجرى على نسق واحد فحمل قوله عليه السلام على أنه أراد من ﴿آلم﴾ نفسه ولذا قال أولاً فالمراد بالحرف في الحديث المذكور معناه اللغوي فلا ينافي كونه اسماً ثم بادر إلى التسليم فقال سلمنا أن المراد الحرف المصطلح عليه لكن إطلاقه على نفس ألف ولام وميم مجاز لدلالته على الحرف فلا إشكال أيضاً وهذا واضح من تقريره فلو كان نفس ألف حرفاً حقيقة لكان حكمه في أول كلامه بأن ﴿آلم﴾ وسائر الألفاظ الخ أسماء لغواً فلا كلام في أن إطلاق الحرف على نفس الألف مثلاً لا يصح إلا مجازاً فإنه اسم على الحقيقة نعم يرد عليه أن الثواب الموعود به قراءة اللفظ الذي يراد به معناه كما مر توضيحه فاللائق أن يراد بالألف واللام والميم مسمياتها لأنفسها فإطلاق الحرف عليها حقيقة كما أن إطلاق القيام على مدلول زيد في زيد قائم لا على نفسه ولو أريد نفس زيد يكون الحمل عليه مجازاً عقلياً فكذا هنا لكن هذا اعتراض آخر والكلام في اعتراض القائل فإنه لا يرد بعد حمل المص اللام ونحوه على إرادة نفسه لما مر من أنه جرى على نسق واحد وأيضاً يرد على المص أن مسماه حرف بمعنى المركب منه الكلمة وهو حروف المباني وما أطلق على نفس الألف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل كما هو مقتضى التسليم وهو ليس اسماً بمسماه فكيف يقال ولعله سماه باسم مدلوله وبالجملة كلام المص وكلام أرباب الحواشي هنا لا يخلو عن دغدغة واضطراب كما لا يخفى على أولي الألباب فالتعويل على ما ذكر في الإرشاد والله رؤوف بالعباد ومعنى الحديث لا أقول آلم حرف أي مجموع مدلول ألف لام ميم حرف يجازى قارئها بعشرة بل ألف حرف بل مدلول ألف وهو اه حرف يثاب قارئه بعشرة في ضمن قراءة الكلمات القرآنية ومدلول لام وهو لَه كذلك وميم أي مدلوله وهو مَه كذلك إذ المعاني تعبر بالأسامي كما مر من أن الاعتبار بالمعبر عنه لا المعبر به كما إذا

قلت زيد عالم فالعبرة ما يعبر عنه وهو مدلوله ولا مناقشة في كونه عالماً دون المعبر به وهو زيد نفسه ولا مساس لما روي عنه عليه السلام لكون نفس الألف اسماً ونفس اللام والميم اسماً ولو جرد الكلام عن التعرض لهذا لكان أحسن سبكاً وأتم تحريراً.

قوله: (ولما كان مسمياتها) لما كان الاسم مركباً من ثلاثة أحرف والمسمى حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الأحرف الثلاثة فقال: **(ولما كان مسمياتها حروفاً وحداناً)** بضم الواو جمع واحد كركب وركباناً **(وهي)** أي الأسامي المذكورة **(مركبة)** أي من ثلاثة أحرف لئلا يلزم الإجحاف المعرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث قال والأسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة الخ وما قاله الرضي في شرح الشافية وأما أسماء حروف الهجاء والأصوات فمما لم يقصد بوضعها وقوعها مركبة فلذا جوزوا أيضاً وضع بعضها على أقل من ثلاثة نحو باتا انتهى. يخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعل لهذا قال المص وهي مركبة بدون قيد ثلاثة لكن يلزم منه إجحاف المعرب عن القدر الصالح فالأولى أن مثل الباء وإن كان ذا حرفين عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلاثة إذا وقع في التركيب وصار معرباً نحو هذه باء وتاء والاعتبار بحال الإعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف روما للاختصار وإنما كان الظاهر من كلامه ذلك لأنه لما كان المحكوم عليه شاملاً لجميع الأسامي وقد حكم بأن عدد حروف كل منها مرتق إلى الثلاثة كان هذا جزماً يكون الكل ثلاثياً كما لو قيل ثلاثة كما ذكر السيد قدس سره وأما كون معناه إنما ينتهي إليه عدد حروف هذه الأسماء ثلاثة ولا يتجاوزها وبعضها على حرفين ضعيف أما أولاً فلما مر من أن المحكوم عليه شامل لجميع الأسامي وأما ثانياً

قوله: ولما كان مسمياتها حروفاً وحداناً الخ. لما استدل على كونها أسماء دون حروف بصدق حد الاسم عليها واعتوار خواصها عليها أخذ أن يبين وجه جعل المسمى في صدور تلك الأسماء فقوله وهي مركبة إشارة إلى إمكان جعل المسمى في صدر الاسم سواء كان الاسم مركباً من حرفين أو من ثلاثة أحرف فمن هذا تبين أن لفظ الثلاثة الواقعة في عبارة صاحب الكشاف في قوله والأسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة محمول على بيان الواقع لا على الإمكان إذ يكفي في إمكان ذلك التركيب مطلقاً ولو بحرفين قال الإمام قطب الدين الغالي روح الله روحه اعلم أن تصدير الاسم بالحرف المسمى متوقف على ثلاثة أمور أحدها كون المسمى لفظاً إذ لو كان معنى لا لفظاً لم يكن تصدير الاسم به والثاني كون المسمى حرفاً واحداً ليقع في الصدر والثالث كون الاسم ثلاثياً إذ لو كان الاسم حرفاً واحداً كالمسمى اتحد الاسم والمسمى ولو كان اثنين لم يستقم أيضاً لوجهين أما أولاً فلأن الاسم المتمكن لا يكون على حرفين وأما ثانياً فلأن الحرف الثاني إما أن يكون صحيحاً أو معتلاً فإن كان صحيحاً لم يستقم لما مر وإن كان معتلاً فلا يستقيم أيضاً لأنه قابل للتنوين وعند التنوين سقط حرف العلة لاجتماع الساكنين وإذا سقط حرف العلة عاد محذور اتحاد الاسم والمسمى فتعين أن يكون ثلاثياً إذ لا احتياج إلى الزيادة في هذا المعنى أقول لا يتوهم من قوله فتعين أن يكون ثلاثياً إن اشتراط الثلاثة لأجل إمكان تصدير الاسم بالمسمى لأن كلامه صريح في أن اشتراط الثلاثة لكون هذه الألفاظ أسماء متمكنة لا لامتناع التصدير في المركب من حرفين.

فلأن الارتقاء إذا استعملت بحرف إلى تفيد دخول ما بعدها فيما قبلها وأما ثالثاً فلأنه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فالأحسن ما ذكرناه من التوفيق بين كلامي الكشاف والرضي نعم إذا كان الاسم مركباً من حرفين فقط يمكن جعل المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك إلى التركيب من الثلاثة وعن هذا جعل قدس سره قيد الارتقاء إلى الثلاثة بياناً للواقع لكن الكلام في صحة تركب الاسم من حرفين.

قوله: (صدرت) أي تلك الأسماء (بها) أي بالمسميات أي جعلت هذه الأسماء مصدرة بتلك المسميات فإن مسمى قاف ق وهو ضد القاف الذي هو اسمه وهكذا فصحة التالي أعني جواب لما موقوفة على تحقق أمور ثلاثة الأول كون المسمى لفظاً أشار إليه بقوله حروفاً وقد صرح به الكشاف فإنه لو لم يكن لفظاً لم يمكن جعله جزءاً من اسمه الذي هو اللفظ فضلاً عن التصدير به والثاني كونه حرفاً واحداً وإلا لامتنع جعله جزءاً أول لأنه حينئذٍ يكون مركباً ولو من جزأين فيكون الصدر جزئه الأول لا المجموع والثالث كون الاسم مركباً فإنه لو لم يكن مركباً بل كان حرفاً واحداً كالمسمى لاتحد الاسم والمسمى فيمتنع التصدير لكن يرد عليه أن المتبادر من عبارة الشيخين أن يكون الأسماء أولاً مركبة من ثلاثة أحرف كما هو المشهور والصواب ثم يتجه للمسميين طريق إلى أن بدلوا في التسمية على المسمى فإن ما هو في حيز لما لكونه سبباً لا بد أن يتقدم على ما هو في حيز جوابه لكونه مسبباً حين كون القضية لزومية وهنا ليس كذلك إذ التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقديم والجواب أن التقدم الذاتي كاف في ذلك ولا ريب في تقدم تركب الاسم ذاتاً على التصدير المذكور وإن تحققا معاً زماناً كما حقق مثل ذلك في قول النحاة وضع[1] لمعنى مفرد وقيل ط في الجواب أن قول الكشاف والأسامي مرتق إلى الثلاثة ليس إخباراً عما في الواقع بل عما في قصد المسميين وإرادتهم وكذا قول المصنف وهي مركبة معناه وهي مركبة في قصدهم وإرادتهم انتهى. ولا يخفى عليك أن قصد المسميين لا ينفك عنه قصد التصدير المذكور فإن أراد أن قصدهم مقدم على التصدير زماناً فهو غير مسلم وإن أراد أنه مقدم عليه ذاتاً فلا حاجة إلى اعتبار القيد المذكور وأما الإشكال بأنه يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لأن الاسم متأخر عن المسمى زماناً فلو جعل المسمى جزءاً من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخراً زمانياً فمدفوع بأن المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزءاً من الاسم متأخر على أن تأخر الاسم عن المسمى ليس لازماً لذاته لتخلفه في بعض المواضع كقوله تعالى: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] الآية. وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في كلام المصنف إن شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب[2] إن تأخر مجموع الشيء عن الشيء زماناً لا يستلزم تأخر كل جزء

---

(١) حيث قيل الوضع وإن كان مقدماً على الأفراد لكنه مقارن له زماناً.

(٢) وأجيب أيضاً بأن المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد منه فالمقدم جنس والمؤخر فرد منه ولا يخفى عليك أن المسمى هو المشخص وتعدده بحسب المحال تدقيق فلسفي لا يعبأ به عند أهل العربية فالجواب ما ذكر في الأصل.

منه عنه زماناً فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم مع أن جزء القديم ليس متأخراً عن القديم انتهى وهذا في التركيب الاعتباري متصور ألا يرى أن مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج إلى العلة مع أن جزئه الواجب ليس بممكن أشير إليه في إثبات الواجب وأما في التركيب الحقيقي فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقي.

قوله: (ليكون تأديتها بالمسمى[1] أول ما يقرع السمع) أي علة لترجيح التصدير على غيره فالعلة مرجحة لا موجبة حتى ذهب شراح الكشاف إلى أن اللطيفة التي أشار إليها صاحب الكشاف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب أن رعاية اللطيفة وإن كانت كالواجب في نظر البلغاء لكنه في نفسه ليس بضروري واجب فلا يرد الإشكال بأن فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالأقرب من هذه الحالة اللفظ أن يذكر مسميات هذه الأسامي في أواخرها ولا حاجة إلى الجواب[2] بأنه لما كانت هذه المعاني مما يفهم قبل المعنى كيف وهي أجزاء للألفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على أن قوله مما يفهم قبل المعنى لا يعرف وجهه إذ الظاهر أن فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهمه الباء في بالمسمى زائدة لأن أذى يتعدى بنفسه أول ما يقرع خبر ليكون وما موصولة والمعنى ليكون التأدية أول الشيء الذي يقرع السمع أي يضرب به ويصل إليه والقرع إمساس شديد عبر به فإن الصوت إنما يدرك بالقوة السامعة بوصوله إليها وإمساسه بها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الإدراك بالقوة.

قوله: (واستعيرت الهمزة مكان الألف) جواب عن إشكال بأن الألف الساكنة خارجة عن هذه القاعدة الكلية فأجاب بأنه استعيرت أي أقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الألف المتحركة مكان الألف الساكنة لمشابهتها إياها حتى قيل إنه كالهواء إذا هب يكون ريحاً وإذا سكن قيل هواء فساكنها سمي ألفاً ومتحركها همزة فيكونان متحدين ذاتاً ومختلفين اعتباراً فبينهما مشابهة تامة فلذا استعيرت مكانه والاستعارة

قوله: واستعيرت الهمزة مكان الألف يريد بيان وجه عدم مراعاة تلك اللطيفة في وضع اسم الألف من بين سائر أسماء التهجي ومخالفته لما عداه في الوضع على ذلك الوجه المخصوص وذلك أن مسمى الألف هو مدة ساكنة قبلها فتحة ولما تعذر وضع هذه المدة في صدر اسمها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة فوضعوها مكان تلك المدة الساكنة يفهم من كلامه هذا أن لفظ الألف حقيقة في هذه المدة والمفهوم من كلام ابن جني أنه حقيقة لغوية في الهمزة واستعماله في هذه المدة مجازاً وحقيقة اصطلاحية حيث قال الألف في الأصل اسم الهمزة واستعمالهم إياها في غيرها توسع وذلك أن الهمزة تصير هذه المدة إذا أتي بها في آخر الاسم ولما غلب استعمال الألف في هذه المدة أهمل ما وضع عليها.

---

(١) وفيه بحث يعرف بالتأمل فليتأمل وجهه إن كون المسمى هو المشخص مثل كون القرآن مشخصاً كما قرر صاحب التوضيح فإن تم ذاك تم هذا وإلا فلا. (ط منلاخسرو).

(٢) عصام.

بالمعنى اللغوي[1] هذا إذا أطلق على الساكنة التي هي المدة كأوسط قال كما هو المقرر في علم التجويد قيل وأما إذا أطلق على المتحركة التي هي الهمزة فقد روعي فيه التصدير المذكور انتهى وهذا قليل الجدوى إذ الكلام في الألف الساكنة دون المتحركة على أن إطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند أرباب التجويد حتى قالوا إن الألف ليس له مخرج محقق.

قوله: (لتعذر الابتداء بالساكن) قال في المواقف هل يمكن الابتداء بالساكن قد منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون قال قدس سره في شرحه لا خلاف في أن الساكن إذا كان حرفاً مصوتاً أي حرفاً مداً لم يمكن الابتداء به إنما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فلما كان الألف حرفاً مصوتاً جزم المصنف بتعذر الابتداء بها ولما كان للواو والياء حالة أخرى غير كونهما مدتين روعي فيهما التصدير المذكور فإن قيل تنتقض هذه الكلية فإنها اسم ولم يصدر بمسماه قلنا الكلام في الأسماء الأصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه إهمال البلغاء في تسمية الهمزة فالأولى أن يقال إن الهمزة أصله أمزة قلبت الهمزة هاء فصار همزة وسره أنهم لما استعاروا للألف همزة فإنما أرادوا اسماً خاصاً للهمزة لم يمكنهم رعاية تلك اللطيفة بلا تكرار في التسمية اختاروا في التسمية أمزة ثم قلبوها هاء كما قلبوا في إياك هياك ولعل مراد ابن جني بأنه اسم مستحدث أي أنه بالهاء اسم محدث وإلا لزم الإهمال المذكور وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الإهمال المذكور.

قوله: (وهي) أي الأسامي المذكورة **(ما لم يلها العوامل)** أي لم يدخلها الولي هنا بمعنى الاقتران سواء كان بالتقدم أو التأخر لا بمعنى الوقوع بعده إذ العوامل متقدمة لا متأخرة والولي يعم الحقيقي كالعوامل اللفظية والحكمي كالعوامل المعنوية وأيضاً الولي هو الأصل وقد يفصل بين العامل والمعمول بشيء كالجملة المعترضة والعوامل جمع عامل لا عاملة.

قوله: (موقوفة) أي ساكنة وسكونها سكون وقف لا بناء لأنها معربة لكنها **(خالية عن الإعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة إياه)** الأسماء التي يختلف آخرها باختلاف العوامل قبل التركيب للنحاة فيها أقوال ثلاثة مبنية على السكون وهذا مختار ابن مالك وليست مبنية ولا معربة وهذا مختار البعض وذهب بعضهم إلى أنها معربة بمعنى قابلية الإعراب واختاره المصنف حيث قال موقوفة مع قوله لكنها قابلة للإعراب فللمعرب معنيان

---

(١) وأكثر المحشين حمل كلامه على أن الألف مشترك بين الساكن والمتحرك حتى قال الفاضل التفتازاني والشريف الجرجاني أن الألف اسم يتناول المدة والهمزة ورده بعض المحشين بأن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل والاشتراك المعنوي يستلزم عدم كون الحروف تسعة وعشرين ولك أن تقول قول العلامة ابن الجزري. فألف الجوف واختاها وهي. حروف مد للهواء تنتهي. ثم لأقصى الحلق همز هاء صريح في أن الألف اسم للساكن فقط وأن لا مخرج له محقق والهمزة لها مخرج محقق والظاهر أن مراد المصنف ذلك.

أحدهما هو المتصف بالإعراب بالفعل مفعول أعربت الكلمة لفظاً أو تقديراً والثاني مقابل المبني سواء اتصف بالفعل أو كان من شأنه ذلك كما إذا وقع في التعداد قبل التركيب وتلك الأسماء قبل التركيب معربة بالمعنى الثاني غير معربة بالمعنى الأول فبين المعرب بالمعنى الثاني والمبني تقابل العدم والملكة فلا يجوز ارتفاعهما وبينه وبين المعرب بالمعنى الأول تقابل التضاد لكون مفهوميهما وجوديين ولذا جاز ارتفاعهما وبين المعرب بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني عموم وخصوص مطلقاً فالعام هو المعنى الثاني.

قوله: (ومعرضة له) اسم مفعول من التعريض أي مستعدة له بمنزلة عطف تفسير لما قبله.

قوله: (إذ لم تناسب مبنى الأصل) استدلال على كونه معرضة للإعراب أي تلك

قوله: إذ لم يناسب مبنى الأصل هذا اختيار منه أن المعربات قبل توارد العوامل عليها معربات أيضاً وهذا بحث فيه اختلاف النحاة فعند ابن الحاجب أنها مبنية حيث قال المبني ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب فقوله أو وقع غير مركب إدراج للمعربات التي لم يلها العوامل في قسم المبنى وعند البعض أنها معربة واختاره صاحب الكشاف حيث قال فإن قلت: من أي قبيل من الأسماء أمعربة أم مبنية قلت بل هي أسماء معربة وإنما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على أن سكونها وقف وليس ببناء إنها لو بنيت لحذي بها حذو كيف وأين ولم يقل صاد قاف نون مجموعاً فيها بين الساكنين أتي بحرف الإضراب إشعاراً بأن هذا محل فيه دقة وتأمل ولهذا أجمل في السؤال أولاً وفصله ثانياً قال في المفصل المعرب الذي يختلف آخره باختلاف العوامل أي من شأنه أن يختلف فأمثال زيد وعمرو وقبل التركيب يصدق عليها هذا التعريف فتكون معربة فسكونها سكون وقف لا سكون بناء ولا يلزم الجمع بين الساكنين وهذا مغتفر في المعربات التي وقف عليها لا في موضع المبنيات ولذا بني أين وكيف على الحركة تجنباً عن الجمع المحذور منه وإنما قلنا في وضع المبنيات لجواز ذلك في المبنيات بعد الاستعمال فإنه يجوز الوقف على أين وكيف ويغتفر الجمع بين الساكنين في الوقف لعروضه وقال الزجاج هذه الحروف تجري مجرى الأسماء المتمكنة والأفعال المضارعة التي يجب لها الإعراب وقال أجمع النحويون أن هذه الحروف مبنية على الوقف بمعنى أنك تقدر أن تسكت على حرف وتجمع بين الساكنين كما بني العدد على السكون وقال القطب أجاب صاحب الكشاف بأنها معربة وذلك لأنهم عرفوا المعرب بأنه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه أنه يختلف العوامل في أوله بالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل وإلا لزم أن يكون الاسم في حالة واحدة معرباً فزيد في قولك جاء زيد ليس بمعرب لأنه لم يختلف العوامل في أوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد أنه لو اختلف العوامل في أوله لاختلف آخره والاسم قبل التركيب كذلك فيكون معرباً قطعاً ثم قال القطب فإن قلت القول بأنها معربة ينافي القول بأنها لا يمسها إعراب لفقد موجبه فنقول الإعراب يطلق على معنيين أحدهما أن يختلف آخره باختلاف العوامل وعلى هذا فالأسماء في حال عدم التركيب كما أنها معربة يمسها الإعراب لأنها تصدق عليها أنها تختلف آخره باختلاف العوامل والآخر الحركة الإعرابية وقد نبه عليه باستعمال الإعراب في مقابلة السكون والحركة الإعرابية لا يلحق الاسم إلا بعد عروض معنى من

الأسماء ونحوها معربة بمعنى أنها صالحة للإعراب لأنها لم تشابه مبنى الأصل مع انتفاء التركيب وكل ما هذا شأنه فهو معرب بالمعنى المذكور وأما كونه معرباً بمعنى كونها اسم مفعول من قولك أعربت فلا نزاع في ذلك فإن ذلك لا يحصل إلا بإجراء الإعراب على آخر الكلمة بعد التركيب كما مرت الإشارة إليه هذا دليل لمي وقوله **(ولذلك قيل ص وق مجموعاً فيها بين ساكنين)** برهان أن توضيحه هو أن الأسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم تكن معربة اصطلاحاً ولم يكن سكونها سكون وقف لما جوزوا فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا في البناء لكن تجويزهم في ص ونحوه يدل على أنهم يجعلونها معربة وسكونها سكون وقف فإنهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حدة.

قوله: (ولم يعامل معاملة أين وهؤلاء) أي معاملة هذه الأسماء المبنية حيث لم يبن منها على السكون مع خفته حذراً عن لزوم الجمع بين الساكنين فعلم أنها معربة اصطلاحاً قبل التركيب وأن سكونها للوقف لا للبناء وجه جواز التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير حدة لكونه على شرف الزوال فيكون بمنزلة العدم وأما سكون البناء فلازم ولا يخفى عليك أن تلك الأسماء قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متواصلة أو متفاصلة فإن الوقف قطع الكلمة عما بعدها إما لضرورة التنفس أو لتحسين اللفظ أو لعدم ما يوجب الوصلة في التركيب كما أفاده قدس سره وإنما قيل إنها قبل التركيب في حكم الوقف إذ الوقف حقيقة لا يكفي فيه مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكتة بعد القطع قال الرضي وليس كل إسكان وقفاً لأنه للوقف من سكتة بعد الإسكان انتهى. ودليل القول وهو أنها مبنية على السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا يسمى عنده بالشبه الإهمالي ولا يخفى ضعفه إذ المراد بالمناسبة تضمن الاسم معنى المبنى الأصل وشبهه له أو وقوعه موقعه وغير ذلك كما فصل في المفصل ودليل من ذهب إلى أنها ليست معربة ولا مبنية بل هي واسطة بينهما أنها ليست معربة لعدم تركيبها مع العامل ولا مبنية لسكون آخرها في حال الوصل وما قبله ساكن وليس في المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى ما فيه أما الأول فلأنه يدل على أنها ليست معربة حقيقة على كونه اسم مفعول من أعربت الكلمة ولا نزاع فيه وإنما النزاع في كونها معربة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينفي ذلك وأما الثاني فلأنه يفيد كون تلك الأسماء معربة اصطلاحاً ولا يخفى أنه بعد ما أحطت بما ذكرناه خبراً تعلم أن النزاع كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب أحب وأنسب وأيضاً أن هذا اختلاف

المعاني هو الفاعلية أو المفعولية أو الإضافة ومقتضى حدوثها العامل فلا يحصل الإعراب حينئذٍ إلا بعد التركيب مع العوامل وهو المراد بقوله في المفصل الاسم لا يستحق الإعراب إلا بعد العقد والتركيب ولهذا اكتفوا في الإعراب الاسم لعدم مناسبة ما لا تمكن له وحصر الزمخشري في المفصل سبب البناء في مناسبة ما لا تمكن له وذهب ابن الحاجب وغيره من المتأخرين إلى أنها قبل التركيب مبنية حتى عرف المعرب بأنه المركب الذي لم يشبه مبنى الأصل وجعل المبنى قسمين ما ناسب مبنى الأصل أو وقع غير مركب.

ليس له ثمرة مليحة وحمل بعضهم كلام المصنف على أنه ليس بصريح في كون تلك الأسماء معربة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الإنصاف وسلوك إلى طريق الاعتساف ولما فرغ من بيان أحوال الأسماء شرع في بيان حال المسمى فقال: **(ثم إن مسمياتها)** وإنما قدم بيان حال

قوله: ثم إن مسمياتها الخ. يريد بيان وجه افتتاح السور بهذه الأسماء فالضمير في منها في قوله بطائفة منها راجع إلى الألفاظ المذكورة التي هي أسماء الحروف لأنها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التي هي الحروف الوحدان وإن كان المكتوب في الأوائل نقوش المسميات الظاهر أن الألف واللام في السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجي والمراد بها سور البقرة لا للاستغراق لأن من سورة القرآن ما لا يفتح بطائفة منها مثل صادق نون ويحتمل أن يكون للعهد الذهني احتمالاً مرجوحاً والسر في كتبه سور المسميات مع أن اسم السورة هو هذه الأسماء لا المسميات وكان القياس أن يقع ما في الكتابة مطابقاً لما في اللفظ على ما هو قاعدة الكتابة ما بينه صاحب الكشاف حيث قال فإن قلت فما بالها مكتوبة في المصحف على صور الحروف أنفسها لا على صور أساميها قلت لأن الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادة متى تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت أن يلفظ بالأسماء ويقع في الكتابة الحروف أنفسها عمل على تلك المشاكلة المألوفة في كتابة هذه الفواتح وأيضاً فإن شهرة أمرها وإقامة السن الأسود والأحمر لها وأن اللافظ غير مستهجاة لا يحلى بطائل منها وأن بعضها مفرد لا يخطر ببال غير ما هو عليه من مورده أمنت وقوع اللبس فيها وقد اتفقت في خط المصحف أشياء خارجة عن القياسات التي بني عليها علم الخط والهجاء ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان لاستقامة اللفظ وبقاء الحفظ وكان اتباع خط المصحف سنة لا تخالف قال عبد الله بن درستويه في كتابه المترجم بكتاب الكتاب المتمم في الخط والهجاء خطان لا يقاسان خط المصحف لأنه سنة وخط العروض لأنه يثبت فيه على ما أثبته اللفظ ويسقط عنه ما أسقطه تم كلامه أراد بقوله وأيضاً الخ أنه لما لم يتنبه في هذه الفواتح أن المراد هو التلفظ بالأسامي اختير في الكتابة ما هو أوجز وأخف وهو صور المسميات وعلل عدم الاشتباه بأمور ثلاثة الأول بشهرة أمرها والثاني بعدم الفائدة في التلفظ بها من غير أن يكون التلفظ على طريق تعداد الحروف بأسمائها والثالث يكون بعضها بحيث لا يخطر ببال أحد غير مورده الذي هو أي ذلك البعض عليه أي غير مورد الذي ذلك البعض المكتوب على حرف واحد وارد على ذلك الملفوظ الذي هو الاسم فإنه إذا كتبت في أول السورة ق أو ص أو ن هكذا مفردة على صورة المسمى لا يلتبس على أحد أن المراد بها أساميها وهي قاف وصاد ونون مركبة كل منها بثلاثة أحرف حيث لا يتردد في أن المراد بها صيغ أمر واقعة على حرف واحد أم غير ذلك فلما لم يلتبس أوثر ما ما هو أخصر وأخف على الكاتب على أن بعضاً من خط المصحف خارج عن قانون الكتابة وقياس على ما قال عبد الله بن درستويه قال ابن الأنباري عبد الله بن درستويه كان أحد النحاة المشهورين والأدباء المذكورين قال في كتاب صنفه في هذا الفن اعلم أن كتابة المصحف مثبتة بخط واحد على الأحرف السبعة وهي تنقسم إلى ما يوافق القياس وإلى ما لا يوافقه بل يتلقى بالقبول لأنها سنة واجبة الاتباع لأنه رسم زيد بن ثابت رضي الله عنه أمين رسول الله ﷺ وإنما خالفه لحكمة بليغة ومعرفة خفية ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿ملك يوم الدين﴾ فإنه كتب بلا ألف ولا يجوز إثباتها لأن إثباتها يؤدي إلى مخالفة من قرأ بغير ألف وكذلك قوله تعالى: ﴿في غيابة الجب﴾ [يوسف: ١٠] كتبت بالتاء من غير ألف

الأسماء لأنها دالة عليها ومرتبة الدال من حيث إنه دال مقدم وإن كان المدلول مقدماً وجوداً أو لأن مسمياتها لها بحث طويل الذيل فينبغي التأخير وإيراد ثم للتنبيه على ذلك.

قوله: (لما كانت عنصر الكلام) أي ما يتكلم به قليلاً أو كثيراً فالمراد بالكلام المعنى اللغوي والعنصر أصل الشيء ومادته أي لما كانت مادة الكلام التي يتركب هو منها فهي جزء مادي له والجزء الصوري هو الهيئة الاجتماعية (و) قوله **(بسائطه التي يتركب منها)** عطف تفسير له والمراد بالكلام ما هو ذو جزأين أو أجزاء فلا إشكال بالكلام الذي بني على حرف واحد مثل الحروف الجارة والعاطفة أو القضية مهملة وإياك والظن بأن المسميات هي حروف المباني من حيث إن الكلام مركب منها فإنها مسميات مطلقاً كما مرت الإشارة إليه.

إذ لو ثبتت لبطلت قراءة من قرأ بالوحدة ولو كتبت غيابة بالهاء لبطلت قراءة من قرأ بالجمع إلى هنا كلامه أقول كتابة ملك بغير ألف يؤدي إلى مخالفة من قرأ مالك بألف وكذا قراءة غيابة الجب بغير ألف يؤدي إلى بطلان قراءة من قرأ غيابات بالجمع فيعود المحذور منه فلعل الوجه فيه إن في حذف الألف يمكن أن تشبع الفتحة ويتولد من إشباعها الألف بخلاف إثباته فإن مع وجود الألف في الكتابة لا وجه للقراءة بلا ألف وكذا لو كتبت غيابة بالهاء خرجت كتابة غيابة عن إمكان قراءة غيابات بالجمع لأن التاء يجب أن تكتب في جمع المؤنث السالم طويلة لا يكتب على صورة الهاء المدورة فلو كتبت في المفرد على صورة الهاء وأريد القراءة بالجمع بإشباع فتحة الباء لكانت الواقع في الجمع هاء وهذا غير جائز في الجمع فطولت التاء في غيابت لتحتمل كتابة القراءتين ومن الأشياء الخارجة عن قياس الخط أنه يكتب رحمت بتاء طويلة فإنه وقع في مصحف الإمام كذلك وقد وقع أيضاً والليل بلام واحدة على صورة واليل قال القطب رحمه الله في تقرير كلام الكشاف سؤالاً وجواباً تقرير السؤال أن قاعدة الخط أنه إذا سمي بأسماء الحروف يكتب على صورة الأسماء لا على صور الحروف فلا بد أن يكتب بصورة ياسين لا بصورة يس فلو كانت الفواتح أسماء للسور وجب أن تكون على صورة الأسماء فلم تكتب على صورة المسميات فإن ألم لا يكتب على صورة ألف لام ميم ويكتب على صورة الحروف وأجاب بثلاثة أجوبة الأول لا شك أن الكلم مركبة من الحروف واستمرت العادة إذا تهجيت وكتبت أن تلفظ بأساميها ويكتب بالحروف كما أن ضرب مركب من حروف منه ره به وإذا تهجيت تلفظ بأساميها ويقال ضاد راء باء وإذا قيل للكاتب اكتب ضاد يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد وإذا قيل اكتب الراء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من الحروف وكان يلفظ بالأسماء ويكتب بالحروف عمل في هذه الفواتح على هذه الطريقة وهي أن يلفظ بالأسماء فيقال ألف لام ميم وتكتب بالحروف فيكتب ألم وهذا قياس أسماء الحروف على سائر الكلم الجواب الثاني أن أسماء الحروف إذا سمي بها إنما تكتب على صور الأسماء لئلا يؤدي إلى الالتباس فإن اسم ياسين يلتبس بليس وليس واسم ألف لام ميم بألم وألم إلى غير ذلك وههنا وألم أمور أربعة أمنت وقوع اللبس فيها الأول شهرة أمر هذه الفواتح فإنها تمنع اللبس الثاني أقامت السن الأسود والأحمر على قراءتها الثالث أن اللافظ لو لم يهتج بها ولا يقول ألف لام ميم بل يقول ألم لا يحلى بطائل أي لا يظفر بفائدة الرابع أن بعضها مفرد لا يخطر ببال إلا ما ورد عليه فلا يقال صه بل صاد الجواب الثالث وإليه الإشارة بقوله وقد اتفقت أي ولئن سلم أن ذلك ليس على قاعدة الخط لكن خط المصحف مستثنى من

قوله: (افتتحت السور بطائفة منها) والقضية الشرطية اتفاقية لا لزومية فإن كون المسميات عنصر الكلام سبب في الجملة فإن في سببية الشرط لا يعتبر التمامية صرح به الشارح النحرير في شرح التلخيص وفيه مناقشة لفظية وهي أن البسملة جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور بطائفة منها وجوابه سهل عليك واللام في السور للعهد والجنس دليل عليه أي افتتحت السور المعهودة وهي تسع وعشرون سورة والطائفة أقلها ثلاثة وقيل واحد أو اثنان كما صرح به المص في أوائل سورة النور فإن أريد المعنى الأول هنا فالكلام إما محمول على التغليب أو المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة منها إذ الواقع في بعضها منها واحد مثل ﴿ق﴾ [ق: ١] و ﴿ن﴾ [القلم: ١] وفي بعضها اثنان فصاعداً إلى الخمس والاثنان مثل ﴿حم طسين﴾ وإن أريد بها المعنى الثاني فلا إشكال أصلاً وإن أريد المعنى الثالث وهو إطلاق الطائفة على اثنين فصاعداً فيندفع بعض الإشكال والضمير في بطائفة راجع إلى الأسماء إذ هي المفتتح بها وليس فيه تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه كذا قال أكثر المحشين ودليلهم هو أن المراد افتتاح القراءة والمسميات إنما وقعت في افتتاح الكتابة انتهى وقد عرفت في أول البحث أن المراد المعبر عنه دون المعبر به فالمعبر عنه هو المسمى الذي يترتب على قراءته الثواب الموعود فلذا يجازى قارىء ﴿الم﴾ بثلاثين حسنة دون تسعين وافتتاح القراءة التي يترتب عليها الأجر الجزيل إنما هو بالمسميات وكلام المصنف في الأبحاث الآتية ملائم لكون مرجع الضمير المسميات لا سيما قوله في تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها كذا فالأحسن أن ضمير منها راجع إلى المسميات.

قوله: (إيقاظاً[١] لمن تحدى بالقرآن) أي إرادة إيقاظه إذ الإيقاظ بالفعل إنما يتحقق

قواعد الخط كما ذكر في كتاب الكتاب المتمم في الخط والهجاء والكتاب الثاني بمعنى الكتابة أي كتاب الكتابة إلى هنا كلامه أقول ما ذكر في الكشاف من وجوه إلا من اللبس ثلاثة وهي ما وقع في حيز أن في المواضع الثلاثة لا أربعة فإن قوله وإقامة السن الأسود والأحمر لها ليس وجهاً برأسه بل هو عطف على شهرة على سبيل التفسير لكن ظن القطب رحمه الله قوله وإقامة الخ وجهاً آخر فربع الوجوه. قال الطيبي رحمه الله قوله إن اللافظ بها وقوله وإن بعضها مفرد معطوفان على شهرة أمرها وقال مولانا سعد الدين رحمه الله قوله وأن اللافظ عطف على شهرة فوقع أن المفتوحة مع اسمها وخبرها في موقع اسم أن المكسورة أقول يلزم من هذا دخول حرف على حرف مثله إذ يكون التقدير وإن أن اللافظ وهو غير جائز اللهم إلا أن يقال لا يلزم جواز وقوع المعطوف حيث يقع المعطوف عليه كما في رب شاة وسخلتها حيث لا يجوز رب سخلتها لأن رب لا يليها إلا نكرة ويجوز زيد لقيت غلامه ورجلاً صالحاً ولا يجوز زيد لقيت رجلاً صالحاً.

قوله: إيقاظاً لمن تحدى بالقرآن التحدي طلبة المعارضة أي لمن طولب منه المعارضة بالقرآن وقوله تنبيهاً عطف على إيقاظاً عطف التفسير.

---

(١) قوله إيقاظاً الخ وهذه الألفاظ وإن كانت موضوعة للحروف المباني لكنها إذا ذكرت تدل على معانٍ أخر =

بتيقظ من يتحدى به والأكثرون لا يتيقظون به اللهم إلا أن يكتفي بتيقظ البعض وإما الإرادة بمعنى الطلب فلا يقتضي وجود المراد كما صرح به السعدي في سورة النحل وتحدى بصيغة المجهول من التحدي وهو طلب المعارضة والمعنى ليوقظ من تحداه وطلب المعارضة من نوع الغفلة فينبهه على أن ما يتلى عليهم مما يتركب منه كلامهم[١] فإذا عجزوا عن المعارضة مع كمال بلاغتهم التجؤوا إلى التصديق به فالإيقاظ عله ذهنية لا خارجية والمتعارف في مثل ذلك إيراد المضارع مع اللام كما أشرنا إليه والإيقاظ في مثل هذا مجاز للتنبيه وقد أشرنا إليه أيضاً فإنهم ليسوا نائمين عن حال القرآن حقيقة بل هم عن إعجازه غافلون فأريد بذلك إزالة غفلتهم لعلهم ينتهون ثم هذا علة للافتتاح المعلل بمدخول لما لا لمطلق الافتتاح وقد يعبر عنه بأنه علة لعلية العلة إذا العلل المذكورة لا يترتب على مجرد الافتتاح بتلك الأسماء[٢] بل بملاحظة كونها أسماء لبسائط الكلام[٣].

قوله: (**وتنبيهاً**) أي لأن يتنبه تفنن في البيان إذ الإيقاظ يراد به تنبيه الأذهان عطف تفسير للإيقاظ كالعلة له إذ الإيقاظ المذكور إنما يتضح به (**على أن المتلو عليهم كلام منظوم**) ولقد أجاد حيث عبر بالكلام دون الألفاظ ومنظوم فيه استعارة مصرحة قوله: (**مما ينظمون منه كلامهم**) أي من جنس ما ينظمون كلامهم ولو قال من جنس ما يألفون منه كلامهم لكان أحسن سبكاً وأعلى نظماً وهم وإن كانوا عارفين بأن المتلو عليهم كلام منظوم من جنس ما يؤلفون منه كلامهم لكن لتعاميهم عن ذلك وشدة شكيمتهم فيما هنالك نزلوا منزلة الغافلين عن ذلك وفي لفظ التنبيه إشارة إلى ما ذكرناه فإنه مستعمل فيما هو معلوم أو من شأنه أن يكون معلوماً بأدنى التفات والجواب بأن الإيقاظ لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته ليجترؤوا على التحدي فيفتضحوا ويقروا بأنه من عند الله تعالى ضعيف أما أولاً فلأنهم لما افتضحوا أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف وأما ثانياً فلأن قوله لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته يقتضي أن تحيرهم في بلاغته تحقق أولاً منهم ثم دفع بالإيقاظ وإن أمكن العناية في دفعه (**فلو كان من عند غير الله**).

قوله: (**لما عجزوا عن آخرهم**) صفة مصدر محذوف أي عجزاً متباعداً عن آخرهم

قوله: لما عجزوا عن آخرهم هذا عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فإن العجز إذا صدر عن آخرهم يكون قد صدر عن جميعهم إذ قد أفاد أن العجز ابتدأ صادراً عن أولهم واحد

= بمعونة المقام دلالة التزامية وهنا لما صدر من البليغ ومعلوم بالبداهة أن الغرض مجرد إفادة كونها أسامي لهذه الحروف علم التزاماً أن الغرض والحكمة الإيقاظ ونحوه وإشارات البلغاء أكثر من أن تحصى كدلالة الكلام المؤكد على انكار المخاطب ونحو ذلك ومثل هذه الدلالة عقلية عند أرباب البيان ولظهوره لم يتعرض له أرباب الحواشي.

(١) والمراد بنظم الكلام تأليف كلمات مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل إذا المراد الكلام البليغ إذ لا اعتداد بغيره وإن كان المسميات عنصر مطلق الكلام ولعل اختيار النظم إشارة إلى ذلك.

(٢) بتلك المسميات نسخه.

(٣) لمسميات الكلام نسخه.

بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز آخرهم وبلوغه غيرهم يوجب عموم العجز لهم بلا ريب والقول بأن التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن معناه العفو مدفوع بأنه بتضمين معنى التباعد كما أشرنا إليه إذ لا معنى للعفو هنا وبأن التجاوز يتعدى بكلمة عن أيضاً في كلام من يوثق به كما قاله الشريف ومراده بمن يوثق به الشيخ الرضي وقيل عن بمعنى من والمعنى من آخرهم إلى أولهم ووجهه أن عجز الكل إنما يظهر بمشاهدة عجز الآخرون وتذكر عجز الباقي إلى الأول وعن هذا لم يقل من أولهم إلى آخرهم ولا يخفى أن هذا إنما يتم فيما يتعين آخره وأوله وهنا ليس كذلك إلا أن يعتبر أولاً وآخراً والأولى أن يحمل الكلام في مثل هذا على الاستعارة التمثيلية أو الكناية.

قوله: (مع تظاهرهم) أي تعاونهم على المعارضة والمضادة كما قال الله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [البقرة: ٢٣].

قوله: (وقوة فصاحتهم) أي بلاغتهم كما يدل عليه أشعارهم وديوانهم حتى قيل إنه لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة فيما قبلهم ومن بعدهم وإنما قال مع تظاهرهم لأن حالهم المذكورة يوجب عدم عجزهم فهي أصل في هذا المرام.

قوله: (عن الإتيان بما يدانيه) فضلاً عما يساويه والجار متعلق بعجزوا ولا يلزم تعلق الجارين إذ الأول لا يكون متعلقة به بل لا يصح تعلقه به إذ معنى العجز عن الآخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتضمين كما مر والضمير بما يدانيه راجع إلى القرآن مراداً به أقصر سورة منه إذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض أيضاً.

قوله: (وليكون أول ما يقرع الأسماع) عطف على قوله إيقاظاً ولقد راعى هنا ما هو

أبعد واحد إلى أن صدر عن آخرهم فالمعنى عجزاً صادراً عن آخرهم لا عجزاً متجاوزاً عن آخرهم لأن تجاوز عنه إنما يستعمل في معنى عفا عنه وهذا ليس بمناسب هنا ولا عن آخرهم إلى أولهم لأن مقابل إلى من لاعن قوله عن الإتيان بما يدانيه متعلق بعجزوا فإنه هو المعجوز عنه وعن الأول غير متعلق به بل بمحذوف على ما صورناه فلا يرد عليه أن حرفي جر بمعنى واحد لا يتعلقان بلا عطف على متعلق واحد.

وقوله: ليكون أول ما يقرع الأسماع الخ عطف على إيقاظاً وهذا هو الوجه الآخر لتسمية السور بهذه الأسماء والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه السابق عليه مع أن كلاً منهما دليل الإعجاز أن دلالة هذا الوجه على الإعجاز والغرابة إنما هي من أنفس تلك الأسماء باعتبار صدورها عمن لم يجر منه تعلم ودلالة ذلك باعتبار الألفاظ والتنبيه على غرابة لفظ القرآن بكمال بلاغته فلو تحدى به كاتب وقارىء لجاز بخلاف الثاني فإنه إنما يصلح لأن يتحدى به الأميون والحاصل أن الأول بالنسبة إلى القرآن المومي على النبي وحكى بلفظه عليه الصلاة والسلام والثاني بالنسبة إلى المبلغ الذي هو النبي عليه الصلاة والسلام فالوجه الأول ناظر إلى أن يرجع الضمير في مثله في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] إلى القرآن والوجه الثاني على أن يرجع إلى الرسول ﷺ.

المتعارف في العلة الغائية من الإيراد بالمضارع المصدرة باللام مع التفنن في البيان وإن كان الأول مستعملاً أيضاً كضربته تأديباً ومجيء اللام وإظهاره لانتفاء شرط حذفها لعدم كونه فعلاً لفاعل الفعل المعلل به وللتنبيه من أول الأمر على أنه مغاير للوجه السابق لأنه بالنظر إلى حال الكلام المنزل ولذا اعتبر فيه أقصر سورة من القرآن كما بيناه آنفاً وهذا بالنسبة إلى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق بأسماء الحروف لا بالمنطوق كما في الأول وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الأوجه التي بينت في إعجاز القرآن ولا ضير فيه لما عرفت من أنه ناظر إلى نطق المتكلم وحاله والأوجه المذكورة ناظرة إلى نفس المنزل المنطوق فلا إشكال بأن الإعجاز بما دون أقصر سورة لم يثبت فكيف بالنطق بأسماء الحروف.

قوله: (**مستقلاً**) غير محتاج إلى ما بعده (**بنوع من الإعجاز**) مغاير للإعجاز الذي حصل بالمنزل فإنه بمقدار أقصر سورة يحتاج إلى الكلمة بل الآية إلى ما بعدها في الإعجاز ولذا قال بنوع من الإعجاز أي بنوع غير متعارف في الإعجاز.

قوله: (**فإن النطق بأسماء الحروف مختص بمن خط ودرس**) كما أن تلاوة القرآن كذلك.

قوله: (**فأما من الأمي الذي**) الأمي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب كأنه نسب إلى الأم فإن الولد يولد من أمه غير كاتب ولا قارىء ولا حاسب وهو وصف مدح للنبي عليه السلام وذم لغيره الأولى وإما من الأمي بالواو إذ لا يظهر وجه ما إفاده الفاء هنا.

قوله: (**الذي لا يخالط الكتاب**) بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فإذا لم يخالطهم لا يقدر أن يكتب وأن يقرأ فإن الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القراء فالوصف وصف كاشف كتعريف الموصوف.

قوله: (**فمستبعد**) أي فالنطق بها مستبعد (**مستغرب خارق للعادة**) فيكون معجزة له

قوله: فأما من الأمي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة قال صاحب التقريب فيه ضعف لأنه ممكن تعلمه ولو بسماع من صبي في أقصر زمان وأجاب عنه الفاضل الطيبي بأن صدور مثل هذه الألفاظ من مثله وهو ممن لا يمارس الخط والقراءة ولم يشتهر به سواء تعلم أو لم يتعلم بديع وغريب وكان حكمه حكم العرب العرباء إذا تكلم بالزنجية مثلاً فمطلق التكلم به منه غريب قال صاحب الكشاف فكان حكم الناطق بذلك مع اشتهار أنه لم يكن ممن اقتبس شيئاً من أهله حكم الأقاصيص المذكورة في القرآن التي لم تكن قريش ومن دان بدينها في شيء من الإحاطة بها في أن ذلك حاصل له من جهة الوحي وشاهد بصحة نبوته وبمنزلة أن يتكلم بالرطانة من غير أن يسمعها من أحد وهذا السؤال الذي قرره صاحب التقريب هو الذي أورده القطب رحمه الله في حواشيه حيث قال وههنا سؤال وهو أن الصبيان يقرؤون في المكاتب أسماء الحروف ويحفظون بساعة فالتكلم مما لا يدل على الإعجاز وإن كان المتكلم أمياً لجواز تعلمه بسماع من صبي في أقصر زمان وأشار صاحب الكشاف إلى جوابه بقوله واعلم أنك إذا تأملت ما أورده الله تعالى في الفواتح من هذه الأسماء وجدت نصف أسامي حروف المعجم أربعة عشر الخ. وتقريره أنا لا نقول مجرد التلفظ بأسامي الحروف يدل على الإعجاز بل الدال على الإعجاز التلفظ بهذه الأسامي الواقعة في فواتح السور من الشخص الأمي

عليه السلام من هذه الجهة فإن من عاش بين أظهرهم أربعين سنة لم يمارس فيها علماً ولم يشاهد عالماً مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق بأسماء الحروف وذلك لا يكون إلا وحياً من الله تعالى فلا وجه للإشكال بأنه يمكن تعلم أسماء الحروف كلها ولو بسماع من صبي في أقصر مدة فليس بالنطق بها استغراب وإعجاز على أنه لم ينقل ذلك الإشكال من المشركين ولو بطريق التعصب فلا يناسب إيراده من أهل اليقين وما نقل عنهم فقد رده الله تعالى بقوله: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣]. قيل عليه إذا عطف قوله وليكون أول الخ عطفاً على إيقاظاً تعلق بافتتحت وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل بكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز غير ظاهرة فالأولى في التقرير أن يقال وعليه كون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لما غير واضحة وجوابه أن عنصريتها للكلام يستند في تقديمها فناسبه أن يكون ذكر أساميها المستقلة بنوع من الإعجاز أول ما يقرع الأسماع فالعلة علة مصححة لا موجبة.

قوله: (كالكتابة والتلاوة) أي مثل الكتابة فإنها مستغربة من الأمي خارق للعادة فالكتابة إن وقعت منه عليه السلام فلا كلام في التشبيه وإلا كما هو المشهور فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود المشبه به وسيجيء فيه كلام في قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾ [العنكبوت: ٢٩].

فإن هذه الأسامي مشتملة على فوائد يستحيل أن يتلفظ بها أمي إلا من جهة الوحي منها أنها نصف أسامي الحروف في تسع وعشرين سورة على عدد الحروف ومنها اشتمالها على أنصاف أجناس الحروف ومنها أن الحروف الغير المذكورة مغلوبة بالمذكورة ومنها أن من الحروف المذكورة ما أكثر وقوعاً في كلام العرب أكثر وقوعاً في فواتح السور إلى هنا كلامه فحاصل الجواب أن المستغرب ليس مجرد النطق بها بل مع الكيفية المشار إليه بقوله واعلم أنك إذا تأملت الخ. ورد هذا الجواب مولانا سعد الدين رحمه الله بأن قال وفيه نظر أما أولاً فلأن كلام المصنف صريح في أن المستغرب نفس المتكلم بأسامي الحروف مع اشتهار عدم الأخذ والتعلم وأما ثانياً فلان كون النطق بها مع الكيفية المخصوصة مما لا يتفطن له من حذاق العلماء إلا واحد بعد واحد بل ربما لم يخطر إلى زمن صاحب الكشاف أو من أخذه هو منه ببال أحد من السامعين فكيف يكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بوجه من الأغراب وتقدمه من امارات الإعجاز وأما ثالثاً فلأن المقصود بيان وجه وقوع هذه الألفاظ بالنظر إلى كل سورة مصدرة بها لظهور أن ليس ذلك بالنظر إلى جميع القرآن أول ما يقرع الأسماع ولا بالنظر إلى أول سورة نزلت وما ذكرتم أنها تظهر بعد تمام نزول القرآن والتأمل في جميع الفواتح وأما رابعاً فلأن قوله واعلم الخ. مسوق لزيادة تحقيق وتقرير ونصرة وتقوية للوجه الثاني الذي استحسنه ألا ترى أنه جعل نتيجة المقدمات أن الله تعالى كأنه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم تبكيتا وإلزاماً وتنبيهاً على أن المتحدى به مؤلف منها لا غير فلا معنى لوجه اختصاصه بالمعنى الثالث.

إلى هنا كلامه ثم اقتفى الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشيه في تقرير وجوه التزييفات المذكورة أثر مولانا السعد التفتازاني تغمده الله بغفرانه.

قوله: (سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه) أصله سين بمعنى مثل يقال هما سيان أي مثلان فمعنى لا سيما لا مثل وما[1] زائدة أو موصولة أو موصوفة وعدوه من كلمات الاستثناء لأنه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم من جنس الحكم السابق فهو مغاير لسائر أدوات الاستثناء والمشهور ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلاثة[2] وأما إيقاع الجملة الحالية بعده كما وقع في عبارة المصنفين كما اختاره المصنف هنا فلم يذكره النحاة وحكى الرضي أنه يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكفى به قدوة وإن أنكر الدماميني في شرح التسهيل حيث قال لم أقف عليه لغيره وهو كثير في كلام المصنفين.

قوله: (الأديب الأريب) العارف بالعلوم الأدبية وما يلحق بها مما فصله أرباب الحواشي في ديباجة الكتاب وهي اثني عشر علماً قيل وتسميتها أدباً والعارف بها أديباً من الاصطلاحات المولدة ومعناه في لغة العرب الأخلاق والصفات الحميدة والأديب العاقل الرشيد قوله **(الفائق في فنه)** أي في فن الأدب واختار بعض المحشين أن اعتراض صاحب التقريب إنما يندفع بملاحظة قوله سيما أي المستغرب ليس مجرد النطق بها حتى يرد الاعتراض المذكور بل مع اللطائف التي ذكرت بعد سيما فإن تلك اللطائف لا يمكن رعايتها من الأمي إلا بوحي ورد هذا بأن صريح كلام صاحب الكشاف دال على أن المستغرب هو النطق بأسامي الحروف مطلقاً مع الاشتهار بعلم الاقتباس كذا نقل عنه قدس سره والمصنف وإن لم يتعرض للشهرة صريحاً لكنه يستفاد من قوله الذي لم يخالط الكتاب إذ مضمون الصلة حقه أن يكون معلوم للمخاطب كأنه قيل وأما الأمي الذي أنتم تعلمون لم

قوله: سيما وقد راعى فيه ما يعجزه عنه الأديب الأريب لا سيما حذفت كلمة لا للعلم بها لكثرة استعمال سيما معها وما بمعنى شيء أي لا مساواة لشيء له حال كونه مراعى فيه ما يعجز عنه الأديب الأريب الأديب الفائق في علم الأدب وهو علم العربية من حيث أدب الرجل بالضم وهو أديب والأريب العاقل من الأرب بمعنى الدهاء بالمد وهو العقل.

---

(١) قوله وما زائدة ومعناه حينئذٍ نفي المثل فقط أي لا مثل وعلى كونها موصولة أو موصوفة معناه نفي المثل مع الشيء المعرف أو المنكر هذا أصله ثم جعل بمعنى خصوصاً فنصب سيّ في الأصل على أنه اسم لا التي لنفي الجنس والخبر محذوف والتقدير لا مثل كذا موجود وبعد جعله بمعنى خصوصاً يكون منصوب المحل على المصدر لقيامه مقام خصوصاً واللفظ يكون باقياً على نصبه الذي كان له في الأصل حين كان اسم لا إذ المنقول مجموع لا سيما إذ المناسبة إنما يتحقق بين معنى لا سيما وبين التخصيص لا سيّ وحده كذا قالوا لكن الظاهر أن يكون منصوباً تقديراً لا محلاً.

(٢) قوله معرب بالوجوه الثلاثة أما الجر فبإضافة شيء إليه في صورة زيادة ما والرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف في صورة كونها موصولة أو موصوفة وأما النصب فعلى الاستثناء لأن النحاة عدوه من الاستثناء كما عرفت لكن هذا الاستثناء يغاير سائره لما ذكرنا في الأصل والواو فيما بعده اعتراضية لا عاطفة أو حالية كما فهم من كلام الرضي ويؤيده كلمة قد في قول المصنف وقد راعى فهي جملة حالية والمعنى أن النطق بأسماء الحروف كيف ما اتفق مستغرب من الأمي ونوع معجزة له خصوصاً حال كونه مراعياً في ذلك ما يعجز عنه الأديب.

يخالط الكتاب ولم يمارس علماً ولم يلاق عالماً فالنطق بها مستغرب لا يكون إلا بالوحي واعتبار اللطائف خارج عن ذلك على أن قوله سيما إنما يستعمل إذا تم ما قبله وجعله ما بعده زيادة تأكيد له لما عرفت من أن معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم يحكم من جنس الحكم السابق وهذا يقتضي أن يتم الحكم بدون ملاحظة ما بعد سيما ولك أن تقول إن كان ما بعد سيما ملحوظاً فيما قبله كان تصحيح علية كون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز للافتتاح المعلل بمدخول لما مشكلاً جداً.

قوله: (وهو) أي ما يعجز عنه الأديب فضمير عنه راجع إلى ما لا مصدر راعى كما قيل نظراً إلى قوله أورد.

قوله: (إنه أورد في هذه الفواتح) أي أوائل السور التي افتتحت بأساميها أو بمسمياتها.

قوله: (أربعة عشر اسماً) دالاً على مسماه مراداً به فلا ينافي ما سبق من أن الأولى رجوع ضمير منها في قوله انتحت السور بطائفة منها إذ افتتاح الشيء إنما كان بذكر اسمه وكون الاسم أربعة عشر لإسقاط المكرر وإلا فمجموع الأسامي ثمانية وسبعون اسماً وهي الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون.

قوله: (هي نصف أسامي حروف المعجم) أي الحروف المقطعة نقل عن الليث أن الحروف المقطعة سميت معجمة لأنها لا بيان لها وإن كانت أصلاً للكلم كلها وقد شاع في كلام المصنفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غير المنقوطة بالمهملة نقل عن الجوهري العجم النقط بالسواد كالتاء عليها نقطتان يقال أعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولا تقول عجمته مخففاً ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة التي يختص أكثرها بالنقط من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على أن المعجم اسم

قوله: وهو أنه أورد الخ الضمير أعني هو راجع إلى مصدر راعى وهو الأولى والأنسب للإيراد ويجوز أن يرجع إلى ما في ما يعجز جوازاً مرجوحاً.

قوله: هو نصف أسامي حروف المعجم إن لم يعد فيها الألف حرفاً برأسها أي حرف الخط المعجم أراد رحمه الله بالنصف النصف على التحقيق إذ لو أراد به النصف على التقريب لما احتيج إلى هذا الاشتراط أقول لا حاجة إلى هذا الشرط لأن ما في الفواتح هو نصف أسامي حروف المعجم على التحقيق وإن عد الألف حرفاً برأسها بأن يكون لفظ ألف مشتركاً بين المدة الساكنة والهمزة بدليل قولهم الألف على ضربين لينة ومتحركة واسم الهمزة للمتحركة اسم مستحدث لا أصلي والمذكور في التهجي الألف دون الهمزة فعلى هذا يكون أربعة عشر نصف أسامي حروف المعجم على التحقيق لا على التقريب بخلاف جعل الثلاثة نصف الحروف المستعلية التي هي سبعة فإن الثلاثة نصف للسبعة على التقريب والحاصل أن الأسماء الأصلية للحروف المعجم ثمانية وعشرون أسماء سواء عد المدة الساكنة من تلك الحروف المسميات أو لا فنصف تلك الأسامي تكون أربعة عشر تحقيقاً.

مفعول فيكون من إضافة الموصوف إلى الصفة مثل صلاة الأولى في القاموس أي حروف الإعجام على أن المعجم مصدر أي حروف من شأنها أن تعجم أي تنقط فلا يكون من إضافة الموصوف إلى الصفة أشار بقوله من شأنها إلى وجه التسمية بالمعجم أي من شأنها أن تعجم سواء كانت معجمة بالفعل كالتاء والثاء ونحوهما أو غير معجمة بالفعل لكن من شأنها أن تعجم فيكون معجمة بالقوة وقد أشير آنفاً إلى أن التسمية بالمعجمة بناء على التغليب وجوز المحقق التفتازاني نقلاً عن بعضهم أن يكون معنى الإعجام إزالة العجمة بالنقطة بأن يكون الهمزة للسلب مثل اشكيته قال صاحب الكشف قائل هذا الكلام هو الأزهري وهو ثقة فالظاهر أنه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع لا يحتمل غيره فلا يرد إشكال الدماميني بأنه إنما يتم إذا كان جعل الهمزة للسلب مقيساً أو مسموعاً في هذه الكلمة على أن مجيء أفعل للتعدية وللسلب ونحوها قياسي كما يشهد به بيان أئمة علم التصريف لكن بقي إن الحروف المقطعة غير زائل عجمتها بالنقط لأنها لا بيان لها كما مر نقلاً عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول بأنه كأنه لما نقط زال إبهامه والتباسه بغيره من الحروف ضعيف لأن إزالة الإبهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف في الكتابة في الأكثر وأما في الأقل كالحاء والجيم والدال والذال فنسبة إزالة الإبهام إلى النقط ليس بأولى من عكسه كما لا يخفى نعم لو تم هذا لكان التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة معجمة غير مفهمة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة أي إزالة عجمتها بالنقط حاصلاً لتغاير الجهتين وتخالف المسلكين وأيضاً هذا المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلامهم صريح في العموم وبالجملة حمل الهمزة على السلب تكلف بل تعسف.

قوله: (إن لم يعد فيها الألف) أي في حروف المعجم قال ابن جني في نشر الصناعة اعلم أن صورة حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً أولها الألف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم إلا أبا العباس المبرد فإنه يعدها ثمانية وعشرون أولها الباء الموحدة ويدع الألف من أولها ويقول هي همزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة ويكتب تارة باء وتارة واو أو تارة ألفاً فلا أعدها مع الحروف التي أشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضي عندنا انتهى قوله هي همزة أي جعل الألف والهمزة واحداً[1] محتجاً بأن كل حرف يوجد مسماه في أول اسمه والألف أوله همزة ونقض بأنه يلزم منه كون الهمزة هاء لأن الهاء أول اسمها والقول بأنه اسم مستحدث لا يفيد ولك أن تقول في الجواب أن اسم الهمزة في الأصل حقها أن يقال امزة لكنها أبدل هاء[2] ولذا قيل دليل تعددهما إبدال أحدهما من الآخر كما في الآل والأهل وأراق وهراق والشيء لا يبدل من نفسه فلا نقض به.

---

(١) جارية على الألسن موجودة في اللفظ يستدل عليها بالعلامات فعنده الألف اسم للساكنة كما هو المختار عند المصنف حيث قال لتعذر الابتداء بها فيما مر.

(٢) والقول بأن المصنف أراد بالألف أنه اسم لكل واحدة من الألف الساكنة والمتحركة وهو المذكور في التهجي دونها ضعيف لما سيجيء.

قوله: (حرفاً برأسها) إما بأن لا تعد حرفاً أصلاً بناء على أنها في الأغلب تكون منقلبة عن الواو والياء والهمزة أو متولدة من إشباع الفتحة أو تعد حرفاً لكن لا برأسها بل تدرج مع الهمزة تحت مدلول الألف بناء على أن اسم الألف يتناولهما معاً إذ التغاير بينهما باعتبار السكون في الألف والحركة في الهمزة وذلك لا يلائم ما سبق من المصنف من أنه استعيرت الهمزة مكان الألف فإنه كالنص بأن الألف للساكن وإنه حرف بحيالها لكن إن فرض عدم عدها فيها حرفاً برأسها كما يومي إليه إيراد لفظة أن المفيدة للشك يكون الأسامي ثمانية وعشرين ونصفها المحقق أربعة عشر والرأس حقيقتها معروفة ويستعمل في الأول توسعاً مثل رأس السنة والرئيس كرأس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم فإن الحيوان لا يستقل بدون الرأس.

قوله: (في تسع وعشرين سورة) حال من مفعول أورد أو صفة مصدر محذوف أي إيراداً كائناً في تسع الخ أو بدل من الفواتح بإعادة الجار والاحتمال الأول هو المعول.

قوله: (بعددها) أي بعدد حروف المعجم إما حال مما قبله أو خبر لمحذوف أي وهي كائنة بعددها **(إذا عد فيها الألف)** أي الساكنة لأنها اسم للمدة التي هي وسط قال مثلاً كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المصنف قال الشيخ الجزري:

فألف الجوف وأختاها وهي حروف مد للهواء تنتهي

ثم لأقصى الحلق همزها انتهى وهذا صريح في أن الألف اسم للساكن فقط وإنه لا مخرج له محقق والهمزة اسم للمتحرك وإن لها مخرجاً محققاً فلا يمكن أداؤهما بلفظ واحد وإلا لاختل البيان والظاهر أن مراد المصنف فيما مر واستعيرت الهمزة مكان الألف أي أن الألف المتحركة أقيمت مقام الألف بمشابهتها إياها فجعلت اسماً للألف الساكنة فإذا قيل الألف كذا يراد بها الألف الساكنة دون المتحركة لاختلافهما حكماً كما عرفت من كلام العلامة الجزري وسائر أرباب علم التجويد فالقول بأن الألف[1] مشترك بين الساكن والمتحرك كما ذهب إليه المحققان الفاضل التفتازاني والمدقق الجرجاني وتبعهما بعض المحشين سواء كان اشتراكاً لفظياً أو معنوياً ضعيف جداً وأما الإشكال بأنه يلزم على هذا التقدير أن الاسم يكون للألف المتحركة إذ الهمزة اسم مستحدث فجوابه ما مر من أن الأصل في اسم الألف المتحركة حقها أن تكون أمزة لكن أبدل الهمزة هاء كما صرح به في شرح الجزري وبيناه سابقاً فلا يلزم عدم كونها مسمى باسم حين نزول القرآن والمصنف راعى كلا المسلكين عدم عد الألف وعدها احترازاً عن تعطيل واحد منهما واختار عدم العد في الأول والعد في الثاني لرعاية التناسب في كل منهما.

---

(١) فإن قيل فعلى ما ذكرت من الألف المتحركة له اسم مستقل له وهو الهمزة أصلها أمزة يلزم إنما أورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم تقريباً لا تحقيقاً وهذا يخالف كلام المصنف فالحق ما اختاره المحشون قلنا نعم ما هو المتبادر من كلام الشيخين ذلك لكن يخالفه ما ذكرنا من أرباب التجويد وتطبيق كلامهما على ما ذكر حسن.

قوله: (مشتملة على أنصاف أنواعها) حال من أربعة عشر فيكون حالاً مترادفة على وجه أو حالاً متداخلة من الضمير في تسع وعشرين أنصاف جمع نصف والمراد بأنصاف أنواعها بالصفات المشهورة مثل ذكر نصف المهموسة كما سيجيء لكن المراد بالنصف أعم من التحقيقي والتقريبي وإلا فأنواعها كثيرة ذكر بعضهم أربعة وأربعين نوعاً وبعضهم زاد وبعضهم لدليل لا حينئذٍ لهم فالمراد مشاهير أنواعها وأيضاً المراد بالاشتمال على أنصاف الأنواع باعتبار الأكثر إذ قد يشتمل على ثلثي نوع كما في حروف الصفير وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة وهي الميم والنون الساكنة والحرف المكرر كما سيجيء من المص تفصيلاً ولما كان عند أهل العربية الأجناس والأنواع سيان في الاستعمال اختار صاحب الكشاف الأجناس والمصنف الأنواع ومرادهما واحد وهو النوع المصطلح عند الميزانيين إذ تحت هذه الأقسام الجزئيات الحقيقية إذ فوقها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت في آخر السلسلة منتهية إلى الأشخاص كالإنسان فما اختاره المصنف أولى وهذه الأنواع[1] المعاني المراد بها متحققة في وقت النزول وإن كان الأسامي الدالة عليها مستحدثة ثم التقسيم المذكور تقسيمات متعددة متداخلة غير متباينة وتمايزها بالاعتبارات على ما هو شأن التقسيمات الاعتبارية فإن الحرف الواحد يجتمع فيه أقسام كالمهموسية والرخوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كما لا يخفى على من له ممارسة بعلم التجويد.

قوله: (فذكر من المهموسة) الفاء للتفصيل فإنه لما أجمل أولاً بأنها مشتملة على أنصاف أنواعها فشرع في تفصيل تلك الأنواع.

قوله: (وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه) أي سميت تلك الحروف مهموسة

قوله: مشتملة على أنصاف أنواعها ينبغي أن يحمل الأنواع على الأكثر وإلا فالمذكور في بعض تلك الأنواع ثلثاه كما في الحروف الذلقية والحلقية فإن المذكور في هذين النوعين ثلثاهما في الذلقية الراء والميم والنون واللام وفي بعض الحلقية الحاء والعين والهاء والهمزة وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب فلا يرد عليه ما أورده الطيبي رحمه الله في حواشيه من الإشكال بحروف الذلاقة وبحروف المصمتة التي هي ما عدا حروف الذلاقة والمصمتة ثلاثة وعشرون حرفاً وقد ذكر منها عشرة والذلاقة الاعتماد على ذلق اللسان وهو طرفه والإصمات أنه لا يكاد يبني منها كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلاقة فكأنه قد صمت عنها.

قوله: وهو ما يضعف الاعتماد على مخرجه وجمعها ستشحثك خصفة الخصفة اسم امرأة والتشحث الإلحاح في المسألة كذا بينه الإمام جاربردي الهمس ضد الجهر والجهر إشباع الاعتماد

---

(١) اعلم أن هذه الأنواع صفات للحروف والمراد بالصفة هنا عوارض تعرض للأصوات الواقعة في الحروف من الجهر والرخاوة والهمس والشدة وأمثال ذلك فالمخرج للحرف كالميزان يعرف به ماهيته وكميته والصفة كالمحك أو الناقد يعرف بها هيئته وكيفيته وبهذا يتميز بعض الحروف المشتركة في المخرج عن بعض حال تأديته وقال الرماني وغيره لولا الإطباق لصارت الطاء دالاً والظاء ذالاً ولصارت السين صادراً والصاد سيناً فسبحان من دقت في كل شيء حكمته.

لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند خروجها واكتفى المصنف بما ذكره لأنه مشعر بجريان النفس واشتقاقها من الهمس وهو الصوت الخفي قال تعالى: ﴿فلا تسمع إلا همساً﴾ [طه: ١٠٨] أي الأحس مشي الإقدام إلى المحشر أوحس كلام أهله من هول ذلك المنظر وهو المناسب الأولى اعلم أن الهواء الخارج من داخل الإنسان إن خرج بدفع الطبع يسمى نفساً بفتح الفاء وإن خرج بالإرادة وعرض له تموج بتصادم جسمين يسمى صوتاً وإذا عرض للصوت كيفاً من كيفيات مخصوصة بأسباب معلومة تسمى حروفاً فالصوت معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء إلى الصماخ والحروف كيفية عارضة للصوت يصير بها قطعاً مختلفة بآلات معدة لذلك من الخنجرة والعضلات والشفة فالنفس الضروري مطية للصوت ومركب للحروف والمخرج

في مخرج الحرف ومنع النفس أن يجري معه والهمس بخلافه وفي المفصل والذي يتعرف به «تباينهما أنك إذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس محصوراً لا يحس معها بشيء منه وتردد الكاف فتجده النفس مقاوداً لها وساوقاً لصوتها قال القطب رحمه الله في حواشيه البحث الثاني في قوله على أنصاف أجناس الحروف فإن من أجناس الحروف حروف الذلاقة والمصمتة وتلك الأسامي ليست مشتملة على نصفها أما حروف الذلاقة فلاشتمالها على أكثرها وأما المصمتة فلاشتمالها على أقلها والجواب أن المراد بأجناس الحروف أكثرها لا كلها وهو كاف فيما نحن بصدده ويؤيده اشتمالها على أكثر حروف الذلاقة وأقل الحروف المصمتة لسهولة الذلاقة حتى لا ينفك رباعي أو خماسي عن شيء منها وقال البحث الثالث في تعريف أجناس الحروف الحروف المجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركها وهي ما عدا حروف ستشحثك خصفة والمهموسة ما لا ينحصر والحروف الشديدة ما ينحصر جري صوتها في مخرجها وهي حروف أجدك قطبت وغير الشديدة ما عداها وتحقيق المقام أن النفس الخارج من فضاء الصدر إذا انفرغ بأقسام الرية أو عضلات النفس أو غيرهما يحدث له كيفية هي الصوت ثم الصوت إذا انقطع بالعضلات أو بالأسنان أو بالشفاه تحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هي الحرف فمدار الجهر والهمس على النفس الخارج فإن النفس الخارج الذي هو مطية الحرف أن تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كانت الحروف مجهوراً بها وإن لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت يجري مع الحرف كان مهموساً لكن هذا الجري وعدمه إنما يكون أبين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحريك ومثلوا بققق وككك ومدار الشداة والرخاوة على الصوت فالصوت الذي هو يتكيف بكيفية الحرف إما أن ينحصر في مخرج الحرف ولا يجري معها ولا ينحصر فإن تم الانحصار فهي الحروف الشديدة وإن الجري فهو الحروف الرخوة وإن لم يتم الانحصار والجري فهو الحرف الماتين ولما كان انحصار الصوت في المخرج وجريه أظهر عند سكون الحرف قدروه ساكناً ومثلوا بالحج والطش والطل لكن المص حصر الحروف بهذا الاعتبار في الشديدة والرخوة فلا بد أن يقول إن تم الانحصار فهي الحروف الشديدة وإلا فهي الرخوة سواء تم جريها أولاً والمطبقة ما ينطبق الحنك على مخرجه وهي الصاد والضاد والطاء والظاء والمنفتحة بخلافها والمستعلية ما بها يرتفع اللسان إلى الحنك وهي المطبقة والخاء والغين والقاف والمنخفضة ما سواها وحروف القلقلة ما ينضم إلى الشدة فيها ضغط اللسان في الوقف وهي حروف قد طبج تم كلامه طبج من طبج بالباء والجيم وهو الضرب على الشيء الأجوف كالرأس ويقال الرجل يطبج وهو أطبج أي أحمق.

عبارة عن موضع خروج النفس في الأصل لكنه هنا عبارة عن الحيز المولد للحرف أو عبارة عن موضع ظهوره وتمييزه عن غيره فلذا قالوا في تعريف الحرف هي صوت معتمد على مقطع محقق وهو أن يكون اعتماده على جزء معين من أجزاء الحلق واللسان والشفة أو مقطع مقدر وهو هواء الفم إذ الألف لا معتمد له[١] في شيء من أجزاء الفم بحيث إنه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان وإذا عرض للحروف كيفيات أخرى بسبب الآلات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتماد على المخارج ممانعتها ومصادمتها للنفس الخارج ولهذه الممانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفاً فإن ضعفت بحيث لا يظهر أثر معاوقته أصلاً فهناك لا يتكيف شيء منه بكيفية الصوت والحرف فيصير نفساً ساذجاً وإن قويت لكن لا إلى حد يتكيف كله بكيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو الهمس وإن قويت واشتدت حتى يتكيف كله بتلك الكيفية فهو الجهر ويقرب منه ما قيل إن النفس الخارج الذي هو صفة حرف إن كانت مكيفة بكيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهوراً وإن بقي بعضه بلا صوت يجري مع الحروف كان الحرف مهموساً والذي يعرف بغايتهما أنك إذا كررت القاف فقلت ققق وجدت النفس الخارج كله متكيفاً بكيفية الصوت محصوراً لا تحس معها بشيء وإذا قلت ككك أي إذا كررت الكاف المهموسة وجدت بعض النفس باقياً بلا صوت لما عرفت من أنها ضعفت في نفسها وضعف الاعتماد عليها ولضعف اعتمادها لا تقوى على منع النفس فيجري معها النفس وجري النفس مع الحروف مما يضعفها[٢] بخلاف المجهورة كما في الجاربردي لكن الظاهر أن المراد بضعف الحروف في نفسها ضعف الاعتماد على المخرج إذ لا معنى لضعفها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيبويه في كتابه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى أمكن أن يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخارجها.

قوله: (ويجمعها) أي المهموسة (ستشحثك خصفه) الشحث الإلحاح في المسألة ومنه يقال للمكدي[٣] شحاث معناه ستكدي عليك هذه المرأة وخصفة[٤] اسم امرأة كذا في الجاربردي وفي القاموس خصفة بن غيلان ولم يذكر فيه ولا في الصحاح شحث وفي القاموس شحث كلمة سريانية يفتح بها المغاليق من غير مفتاح قيل وفي القاموس الشحاث للشحاذ من لحن العوام وأصل الشحذ السن واستعير لإلحاح السائل وقد صحح لغته على أنه من الإبدال فإن الذال تبدل ثاء فلا غلط فيه بل هو عربي صحيح استعماله استعمله من

---

(١) إذا لم يعتمد الألف على شيء من اجزاء الفم فيكون صوتاً لا حرفاً.

(٢) ويخدشه ما قيل ط من أنه وجعله الضعفين علة للجريان أولى من ضمهما إليه وجعل المجموع علة للتسمية ومن ضم الأول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة للجريان فتأمل انتهى.

(٣) المكدي بتشديد الدال الذي يسأل الناس بالالحاح.

(ط ابن الحنبلي كما في الشهاب).

(٤) بفتحات علم امرأة.

يوثق به وذكر الراغب في مفرداته وبالجملة وقع النزاع في ثبوت شحث وبعد تصريح صاحب القاموس بأنه كلمة سريانية لا وجه لما قيل إنه عربي استعمله من يوثق به والقول بأنه معرب كدال كردن يحتاج إلى النقل من الثقات وقيل إنه لا يبعد أن يكون شحث مأخوذاً من الشحث وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح أي ستفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا أقرب وإن كان فيه نوع بعد (**نصفها**) مفعول فذكر آخره ليليه تفصيله ولو أخر قوله من المهموسة من مجموعهما لكان بين المبين والمبين طولاً فاحشاً.

قوله: (**الحاء والهاء والصاد والسين والكاف**) الحاء كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والصفات الضعيفة متحققة فيها وهي الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الزلق والصفات القوية وهي الجهر والشدة والاستعلاء والإطباق والإصمات متحقق منها في الحاء الإصمات فقط فليكن هذا أيضاً من اللطائف التي يعجز عنها الأديب اللبيب والهاء وهي أيضاً كما تكون مهموسة تكون مستفلة ورخوة ومنفتحة ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء والصاد وهي مستعلية ومطبقة ورخوة ومصمتة وصفاتها الثلاث ضعيفة والثنتان منها قوية وهي الاستعلاء والإطباق وهذا من أغرب اللطائف والسين مستفلة رخوة منفتحة مصمتة وهي مثل الحاء والهاء والكاف وهي شديدة مستفلة منفتحة ومصمتة وواحدة منها قوية وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة الفاء والثاء المثلثة والشين والخاء المعجمتين والتاء المثناة من فوق.

قوله: (**ومن البواقي المجهورة نصفها**) عطف على قوله من المهموسة وصف البواقي بالمجهورة للإشارة إلى أنه لا واسطة بينهما واحترز به عن الحروف البواقي من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما أشرنا إليه ما يمنع النفس جريانها معها لقوتها وقوة الاعتماد على مخرجها عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي الشديد ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف أحدهما منفهم من تعريف الآخر لم يتعرض تعريف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان أولى لقوتها إلا أن يقال إن المهموسة لقلتها سهل ضبطها فبينها أولاً ليعلم أن ما عداها مجهورة وهي تسعة عشر فالمراد بقوله نصفها نصف تقريبي وإن لم يعد الألف حرفاً برأسها فالنصف حينئذٍ تحقيقي كما في المهموسة لكن المختار عند المص عد الألف حرفاً برأسها.

قوله: (**يجمعه**) هذا القول أي (**لن يقطع أمر**) بصيغة المجهول فإن حروفها تسعة وتفنن حيث ذكر هنا ما يجمع النصف ولم يذكر ما يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الأمر ويجمع مجموع الحروف المجهورة ظل قوّ ربض إذ غزا جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتهار ستشحثك خصفة القو موضع وربض بالتحريك المأوى.

قوله: (ومن الشديدة) أي وذكر من الحروف الشديدة (**الثمانية المجموعة في أجدت**

قوله: المجموعة في أجدت طبقك أي جعلت طبقك جيداً.

طبقك) وفيه تفنن أيضاً أجدت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الإجادة وطبقك بفتح الباء ونصب القاف أي جعلت طبقك جيداً فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والدال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدة في اللغة القوة وسميت شديدة لمنعها الصوت أن يجري معها فعلم الفرق بين المجهورة والشديدة بأن المعتبر في المجهورة عدم جريان النفس معها مع تحركه وفي الشديدة عدم جريان الصوت معها عند إسكانها في مخرجها ولا يستلزم أحدهما الآخر فإنه يجري النفس ولا يجري الصوت مثل الكاف عند إسكانها في مخرجها والتاء كذلك وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالضاد والعين مع تحركهما وقد يجتمعان في مثل قاف باعتبارين فإنها من المجهورة ومن الشديدة أيضاً وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فعلم منه أن بين المجهورة والشديدة عموماً وخصوصاً من وجه وكذا بين المهموسة والشديدة عموم وخصوص من وجه **(أربعة)** مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف **(يجمعها اقطك)** بفتح الهمزة وكسر القاف ثم طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن ولما صرح أولاً أن الشديدة ثمانية وهنا صرح بأن نصفها أربعة لرعاية التناسب بخلاف الأولين فإنه لم يصرح فيهما العدد لا في الأصل ولا في النصف.

قوله: **(ومن البواقي)** أي وذكر من الحروف الباقية بعد الثمانية الشديدة وهي عشرون حرفاً إن لم يعد الألف حرفاً برأسها أو احد وعشرون حرفاً إن عد.

قوله: **(الرخوة)** بالجر صفة للبواقي **(عشرة)** مفعول ذكر المقدر وهي نصفها تقريباً أو تحقيقاً ثم كون الرخوة الباقية بعد الثمانية الشديدة أحدا وعشرين أو عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب إليه البعض واختاره المصنف وبعضهم أثبت الواسطة بينهما واختاره الشيخ الجزري حيث قال وبين رخوة والشديدة لن عمر ولن بكسر اللام أمر من لان يلين وعمر منادى بحذف حرف النداء وجه ما اختاره المصنف هو أن الشديدة سميت شديدة لمنعها الصوت أن يجري معها وينحصر جري صوتها عند إسكانها[1] في مخرجها سواء كان الانحصار المذكور تاماً أو لا والرخوة سميت رخوة لجري الصوت معها عند إسكانها حتى لانت عند النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجري المذكور تاماً أو لا فلا واسطة بينهما بل ما عده البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل في الشديدة أو في الرخوة وأما من قيد الانحصار المذكور والجريان المذكور بالتام

قوله: تجمعها أقطك معناه أصرعك من وقط به الأرض إذا صرعته.

---

(١) قال الرضي وإنما كررت في امتحان المجهورة لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فتظن أن النطق إنما خرج مع المجهورة لا بعدها فإذا تكرر وطار زمان الحرف ولم يخرج مع تلك الحروف المكررة نفس عرفت أن النطق بالحروف هو الحابس للنفس وإنما حركت الحروف لأن التكرير بدون الحركة محال وأما المهموسة فإنك إذا كررتها مع اشباع الحركة أو بدونها فإن جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس فيجري كما يجري الصوت نحو كك ككك انتهى.

فالحروف التي لا يتم الانحصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما وتلك الحروف ثمانية كما في الشافية يجمعها لم يرو عنا أو خمسة كما اختاره الشيخ الجزري يجمعها لن عمر كما مر واختار المصنف ما اختاره لتقليل الأقسام فإنه قريب إلى الإفهام ثم مثلوا لها بالحج فإنك لو وقفت على قولك الحج وجدت صوتك راكداً محصوراً حتى لو رمت مد صوتك لم يمكنك ذلك ولو وقفت على قولك الطش(١) وجدت صوت الشين جارياً بمده إن شئت.

قوله: (يجمعها حمس على نصر) حمس على وزن حمر جمع أحمس مهمل الحروف بمعنى المتصلب في الدين ويعدى بعلى أي هم أشداء على نصره.

قوله: (ومن المطبقة) أي وذكر منها وسميت بها لانطباق ما يحاذي اللسان من الحنك الأعلى عند خروجها لأنك ترفع اللسان إليه فيصير الحنك الأعلى كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي تخرج من بينهما مطبقاً عليها فالحروف مطبق عليها فهو من قبيل الحذف والإيصال كالمشترك فيه والإطباق(٢) أبلغ من الاستعلاء ولعل لهذا قدمه عليه والشيخ الجزري قدم الاستعلاء لأنه أعم منه.

قوله: (التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء) ولم يعرفها لأن الغرض هنا تعيين أنواع الحروف بأعيانها واعدادها توضيحاً للطائف التي أوردت في الفواتح وأما المهموسة فإنما عرفها تنبيهاً على ما هو المختار في تعريفها فإن فيه اختلافاً ولذا لم يتعرض لتعريف الشديدة والرخوة(٣) وكثير من الصفات **(نصفها ومن البواقي)** أي وذكر من الحروف الباقية بعد الأربعة المطبقة **(المنفتحة نصفها)** وذلك النصف اثنا عشر حرفاً وهي الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيقي للحروف التي هي أربعة وعشرون إن لم يعد الألف حرفاً برأسها ونصف تقريبي إن عد والمصنف حين ذكر أحد الضدين ذكر الضد الآخر بقوله: ومن البواقي الخ. ثم حاول ذكر الضدين الآخرين بترك قول ومن البواقي حيث قال ومن المطبقة ومن القلقلة الخ. إذ قد عرفت أن تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متمايزة بالاعتبار قوله المنفتحة بكسر التاء

قوله: تجمعها حمس بالحاء على نصره حمس بالحاء المهملة جمع أحمس وهو الشجاع من الحماسة بمعنى الشجاعة وإنما قال في الشديدة أربعة وفي الرخوة عشرة ولم يقل نصفها كما قال كذلك في المهموسة والمجهورة وغيرهما بعدم اعتداده بالنصف التقريبي لكن هذا الاعتبار كان يقتضي أن يقول في المستعلية أربعة لا نصفها الأكثر وأيضاً لما قال في المستعلية نصفها الأكثر كان ينبغي أن يقول في البواقي المنخفضة نصفها الأقل لا نصفها فكانت تلك العبارات المختلفة المبنية على الاعتبارات تفننات منه رحمه الله.

---

(١) الطش وهو المطر الضعيف. (٢) الإطباق في اللغة الالتصاق.

(٣) وإنما اعتبر الإسكان في امتحانها لأنك لو حركتها والحركة ابعاض الواو والياء والألف وفيها رخاوة ما جرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة إلى شيء من الرخاوة فلم يتبين شدتها كذا في الرضي.

على زنة اسم الفاعل لا غير وأما المطبقة بفتح الباء وجوز بعض شراح الجزري كسر الباء على التجوز كالتجوز في المستعلي ثم إنها سميت بالمنفتحة لأنها ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينهما وهو لغة الافتراق.

قوله: (ومن القلقلة) أي وذكر في الفواتح (وهي حروف تضطرب عند خروجها) أي عن مخرجها ويقال لها حروف اللقلقة[1] أيضاً وكلاهما بمعنى الحركة وهي المرادة بقوله تضطرب فإنه افتعال من الضرب معناه ما ذكر ومنه اضطراب الأمور بمعنى اختلافها وإنما سميت بذلك لأن صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج إلى شبه التحرك لشدة أمرها من قولهم قلقله إذا حركه وإنما حصل لها ذلك لاتفاق كونها مجهورة شديدة فالجهر يمنع النفس أن يجري معها والشدة تمنع أن يجري معها صوتها فلما اجتمع هذان الوصفان احتاجت إلى التكلف في بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة حتى يخرج إلى شبه تحريكها لقصد بيانها وعلل القاضي بأنها حين سكونها تقلقل عند خروجها حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه تجوز لأنه أراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل لا تحركها حقيقة وإلا لزم اجتماع السكون والتحرك في حين واحد كذا في الفوائد السرية وفي بعض شروح الجزري وإنما وصفت بذلك لأنها حين سكونها لا سيما إذا وقف عليها تقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لما فيها من شدة الصوت الصاعد فيها مع الضغط[2] دون غيرها انتهى. فالاضطراب صفة المخرج في هذا البيان وفي كلام المصنف يكون صفة الحروف وقيد الضغط مذكور في كلام أكثرهم فلا يعرف وجه تركه المص والقول بأن قوله تضطرب مستلزم له ضعيف لأن دلالة الالتزام مهجورة في التعريف على أن اللزوم غير مسلم وتعرض لتعريفها لأنه اختار تعريفاً وعدل عن التعريف عند القوم وهو أنها حروف يصحبها ضغط اللسان في مخرجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصدر انتهى كأنه أشار إلى أن الأحسن في تعريفه هو ما ذكره ولا يخفى ما فيه (ويجمعها قد طبج) من باب علم وبالجيم من الطبج وهو الضرب على الشيء الأجوف كالطبل وهي حروف خمسة والمذكور في الفواتح الكريمة منها اثنان وهما الطاء والقاف كما قال (نصفها الأقل) أي النصف التقريبي قوله (لقلتها) علة لذكر النصف الأقل أي لقلة هذه الحروف في نفسها اختير في الذكر النصف الأقل فيناسبها ترجيح جانب القلة إذ اللطف المومي إليه إنما يحصل به لا بذكر الأكثر والحروف المطبقة وإن كانت قليلة لكن إن لها نصفاً تحقيقياً فيمكن محافظة اللطائف المذكورة فيها من الاشتمال على إنصاف الأنواع بخلاف هذه فإنه لما لم يمكن محافظتها بهذه الطريق أشير إلى لطيفة أخرى بهذا الوجه الأحرى وإطلاق النصف على الأقل منه مجاز بعلاقة المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات التي اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق أضدادها لم يقل ومن البواقي التي كذا وهذا

---

(١) قال الخليل القلقلة شدة الصوت واللقلقة شدة كذا في الجاربردي.

(٢) الضغط العصر ويقال ضغطه بضغطه ضغطاً زحمه إلى حائط كما في الجاربردي.

مراد من قال وإنما لم يذكر هنا البواقي لعدم تسميتهم إياها باسم خاص كسائر البواقي ثم هذه النكتة اختيرت في البواقي وهي ثلاثة وعشرون والمذكور في الفواتح منها اثنا عشر وهو نصفها الأكثر فرجع على النصف الأقل لمناسبة الكثرة وإذا عدت الألف حرفاً برأسها يكون المذكور من البواقي نصفها التحقيق إذ البواقي حينئذٍ أربعة وعشرون حرفاً واثنا عشر نصفها تحقيقاً.

قوله: (ومن الليتنين) أي وذكر من الحرفين الليتنين **(الياء)** إنثه لأن أسماء الحروف سماعية وسميتا ليتين لأنهما تخرجان في لين بلا كلفة على اللسان لاتساع مخرجهما وهو يوجب انتشار الصوت **(لأنها أقل)** تعليل لاختيار الياء دون الواو أي وإنما خصت الياء بالذكر لأنها أقل **(ثقلاً)** من الواو وإن اشتركا في أصل الثقل ولم تعد الألف الساكنة منها لأنها في الأغلب متقلبة عن الواو والياء ومن عدها منها كصاحب المفصل حيث قال: وحروف اللين بصيغة الجمع نظراً إلى أنها حرف على حيالها قال الجاربردي نقلاً عن ابن الحاجب حروف اللين وهي الألف والواو والياء لما فيها من قبول التطويل لصوتها وهو المعنى باللين فإذا وافقها ما قبلها في الحركة فهي حرف مد ولين فالألف حرف مد ولين أبداً والواو والياء بعد الفتحة حرف لين وبعد الضمة والكسرة حرف مدولين انتهى. ولا يذهب عليك أن مختار المصنف كون الألف حرفاً برأسها كما أشرنا إليه في قوله سابقاً وإذا عد الألف الخ. فاللائق له أن يعد الألف من الحروف اللينة وجعل ما ذكر في الفواتح نصفها الأقل ولم يقل هنا أيضاً ومن البواقي التي كذا لما مر من أنها من الصفات التي اختصت ببعض الحروف بلا تحقق أضدادها وما ذكر من البواقي ثلاثة عشر حرفاً نصفها التحقيقي أو التقريبي فإن المصنف لما ذكر أن المذكور في الفواتح أربعة عشر اسماً فإذا كان المذكور من الليتنين الياء فقط فالمذكور من البواقي يكون ثلاثة عشر **(ومن المستعلية)** أي وذكر من الحروف المستعلية **(وهي التي يتصعد الصوت)** أي يستعلي **(بها في الحنك الأعلى)** فالاستعلاء صفة الصوت والحروف وصفت به مجازاً لسببيتها له والاستعلاء أعم من الإطباق وغيره لأنه ذكر بلا شرط شيء وقد عرفت أن المطبقة أخص من المستعلية وحاصل المعنى أن المستعلية هي الحروف التي يستعلي الصوت عند النطق بها في الحنك الأعلى[1] ارتفع اللسان واستعلى إلى حد إطباق الحنك الأعلى على سطحه كما في الحروف الأربعة المطبقة أو لم يرتفع إلى ذلك الحد بل ارتفع واستعلى أقصاه إلى الحنك الأعلى بلا إطباق كما في الحروف الثلاثة الباقية فالمراد بالاستعلاء معناه اللغوي فلا دور ولعل التعبير بيتصعده للاحتراز عن الدور بالكلية وإنما تعرض لتعريفها إذ التعريف المشهور وهو ما يرفع بسببه اللسان إلى الحنك لما كان فيه خلل لأنه يوهم اتحادها مع المطبقة واحتيج في دفعه بأن المعتبر فيها مجرد ارتفاع اللسان إلى الحنك وفي المطبقة بشرط الإطباق معه عدل عنه واختار تعريفاً أحسن منه فلذا تعرض له وترك قيد رفع اللسان لأنه

---

(١) والاعتراض وارد على الغين أيضاً لأنه حلقية وجوابه جوابه.

منشأ الاشتباه وعادة المصنف هنا تعريف ما كان في تعريفه المشهور ضعف واشتباه ثم شرع في تعداده فقال: **(وهي سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء)** واعترض بأن الخاء من الحروف[1] الحلقية فكيف الاستعلاء وأجيب بأنه يستعلى عنه ذلك تبعاً وإن لم يكن مخرجاً لها كما يشهد به الحس يؤيده أن الريح يخرج مستعلياً وقد يقال إن المصنف لأجل ذلك عدل عن قولهم يستعلي اللسان إلى قوله يتصعد الصوت انتهى ولا يخفى ما فيه فالصواب أن وجه العدول ما ذكرناه آنفاً **(نصفها)** مفعول ذكر المقدر **(الأقل)** وهو الثلاث الأول وفي بعض النسخ نصفها الأكثر وهو من طغيان القلم.

قوله: (ومن البواقي المنخفضة) وهي أحد وعشرون على تقدير واثنان وعشرون على تقدير آخر وسميت منخفضة وتسمى أيضاً مستقلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ بها وما ذكر في الفواتح منها نصفها الأكثر لكثرتها في نفسها أو نصفها التحقيقي بأن يعد الألف حرفاً برأسها فلذا أطلق النصف ولم يقيده بالأكثر ولما كان للمستعلية ضد وهو المنخفضة قال ومن البواقي الخ. **(المنخفضة نصفها)** ولو ذكر هذا قبل قوله ومن القلقلة الخ. لكان أحسن سبكاً لمناسبته لما قبله من قوله ومن المطبقة الخ في كونها صفة لها ضد والمصنف روح الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لا يخفى على من له ذوق في صناعة التجويد لا سيما الترتيب في فواتح السور الكريمة ومن رام الوجه في وجه تقديم ما قدمه فقد أتعب القريحة ولا ينال النكتة اللطيفة.

قوله: (ومن حروف البدل) أي وذكر من حروف البدل أي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي تبدل منها غيرها.

قوله: (وهي أحد عشر) واحترز بقوله **(على ما ذكر سيبويه واختاره ابن جني)** عما ذكره غيره كما سيأتي وابن جني الإمام أبو الفتح المشهور وليس منسوباً إلى الجن وإنما هو معرب كني كما في شرح المغني **(ويجمعها أجد طويت منها)** وأجد فعل المضارع المتكلم من الوجدان وطويت بالخطاب يعني أعرضت يقال طوى الكشح عنه أي أعرب وضمير منها راجع إلى المحبوبة أي أجد أنك أعرضت عن المحبوبة فالهمزة تبدل من حروف اللين والجيم من الياء المشددة في الوقف نحو أبو علج في أبو علي ومن غير المشددة كما في قوله لا هم إن كنت قبلت جتبج فلا يزال شاحج يأتيك بحج اقمرنهات سرى وفرتج والدال تبدل من التاء نحو أجد معواً أي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو اصطبر في اصتبر والواو تبدل من أختيها نحو ضويرب في ضارب وطوبى في طيبى والتاء تبدل من أختيها ومن الهمزة ومن أحد حرفي التضعيف نحو مفيتح في مفتاح وميزان في موازن وذيب في

---

(١) والضابطة أنه يجوز ادغام أحد المثلين في الآخر مطلقاً إلا الألف لأنه ساكن والمدغم فيه لا بد أن يكون متحركاً ويجوز ادغام أحد المتقاربين في المخرج أو الصفة في الآخر إذا لم يلزم ابطال صفة المدغم أو ادغام الأسهل في الأثقل فلا يجوز ادغام الألف في غيره واحفظ هذه القاعدة وكن على بصيرة واعلم أن ما لا يدغم في المتقارب لعدم إمكان محافظة تلك القاعدة.

ذئب وأمليت في أمللت والتاء تبدل من الياء والواو نحو اتسر في ايتسر وتجاه في وجاه والميم تبدل من اللام كما في قوله عليه السلام ليس من امبرا مصيام في امسفرا ومن النون نحو عمبر في عنبر والنون تبدل من الواو واللام نحو صنعاني في صنعاوي ولعن في لعل والهاء تبدل من الهمزة والألف والياء نحو هرقت في أرقت وحيهلة في حيهلا وهذه في هذي والألف تبدل من أختيها ومن الهمزة نحو قال وباع وسال وتفصيل المقام في الشافية وشروحها **(الستة الشائعة المشهورة)** مفعول ذكر المقدر ومعنى شيوعها أنها لا خلاف في كونها من حروف المبدل مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الأكثر فالنصف تقريبي وجه اختيار النصف الأكثر هنا ما أشار إليه من الشهرة الشيوع والمراد بالأهطمين جبلان كما قيل **(التي يجمعها أهطمين)**.

قوله: (وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهي اللام في أصيلال) وهذا ليس مختار سيبويه وإن ذكر في كتابه حيث قال في باب الإبدال وقد أبدلوا اللام وذلك قليل جداً انتهى ولقلتها وشذوذها تركوها الجمهور وهما اللام في أصيلال أصله أصيلان بضم الهمزة تصغير أصلان جمع أصيل وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب فأبدلوا النون لاماً فقالوا أصيلال قيل وفي شرح المعلقات لابن النحاس في قول النابغة وقفت فيها أصيلان لسائلها أصيلان تصغير أصلان جمع أصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا أصح لأن الجمع لا يصغر إلا أن يرد إلى أقل العدد.

قوله: (والصاد والزاي في صراط وزراط) فإنهما أبدلتا من سين سراط.

قوله: (والفاء في جدف) حيث أبدلت الفاء من الثاء المثلثة أصله أجداث جمع جدث وهو القبر.

قوله: (والعين) حيث أبدلت الهمزة **(في أعن)** أصله أن فيقولون في أن المشددة المفتوحة والمكسورة عن وفي أن المصدرية عن وفي أن الشرطية فقول المصنف أعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ويجوز كسر العين وتشديد النون أصله أن.

قوله: (والثاء في ثروغ الدلو) أصله فروغ الدلو وهو مخرج الماء من الدلو من بين

قوله: وهي اللام في أصيلال فإنها بدل من النون أصله أصيلان وهو تصغير أصلان في جميع أصيل وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب وجمعه أصل وأصال وأصايل ويجمع أيضاً على أصلان فيصغر على أصيلان ثم أبدلوا من النون لاماً فقالوا أصيلال **(ومنه قول النابغة)** الذبياني:

وقفت فيها أصيلا لا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد

قوله: والصاد في صراط والزاي في زراط يعني هما مبدلان فيهما من السين فإن الأصل فيهما سراط من سراط الطعام أي ابتلعه والفاء في أجداف بدل من الثاء أصله أجداث جمع جدث بالتحريك وهو القبر والعين في عن بالكسر وتشديد النون بدل من الهمزة أصله أن وهي أحد الحروف المشبهة بالفعل والثاء في ثروغ بدل من الفاء أصله فروغ وهو جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو والباء في با اسمك من الميم أصله ما اسمك.

العراق الواحد ثرغ وثرع زيد كفرح اتسع مصب دلوه وفي القاموس عرقون الدلو كترقون ولا يضم أولها وعرقانها بمعنى والعرقونان خشبتان تعرضان عليها كالصليب جمعه العراقي انتهى. العراقي بفتح العين وكسر القاف (والباء في باسمك) حيث أبدلت من الميم إذ أصله ما اسمك على أن ما استفهامية وسمع إبدال ميمه باء أيضاً بااسمك وهذه لغة بني مازن كذا قيل (حتى صارت ثمانية عشر).

قوله: (وقد ذكر منها) نصفها التحقيقي وهو تسعة (تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين).

قوله: (ومما يدغم) أي وذكر من الحروف التي تدغم (في مثله) أي في نفسه باعتبار التغاير الشخصي (ولا يدغم في المتقارب) أي في المخرج فإن الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا المتقارب في الصفة التي تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والإطباق والاستعلاء (وهي خمسة عشر الهمزة) أي لعله آثر في هذه الحروف مذهب بعض الأئمة حسبما قاده الدليل إليه وإلا فمما ذكره مخالف لما فصل في المفصل من أن الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت قبلها أو بعدها وأن الحاء والعين تدغم كل منهما في الأخرى وأن الطاء والدال والتاء والظاء والذال والثاء ستتها يدغم بعضها في بعض وأن الصاد والزاي والسين يدغم بعضها في بعض.

قوله: (الهمزة) أي الألف المتحركة إذ الألف الساكنة لا تدغم في مثلها ولا في متقاربها ولا يكون مدغماً فيها أيضاً صرح به في المفصل لاستلزام إبطال لينته واستطالته إذا أدغم في غيره ولا يكون مدغماً فيها لكونه ساكناً والمدغم فيه لا بد أن يكون متحركاً ثم الأولى أن يقال الألف لئلا يتوهم كون الحروف الهجائية تسعة وعشرين كذا قيل والتعبير بالألف شائع في كلامهم في الألف الساكنة فيختل البيان على أن كون الحروف تسعة وعشرين لا خلل فيه وقد أشار إليه المص سابقاً فالأولى ما اختاره المص وإدغام الهمزة فرع بقائهما إذا التقتا بلا حذف إحديهما أو تخفيفهما حتى جعل إدغامه الشيخ الزمخشري لغة ردية ومع ذلك حصره في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فإنه باب قياسي حوفظ عليه مع وجود المدة بعدها نحو قولك سأل ورأس ولما التزم المصنف بيان لغة فصيحة في بيان اللطائف ناسب أن لا يعد الهمزة منها (والهاء) فإنها تدغم أيضاً في مثلها نحو أجبه هلاك أي ضرب جبهته من جبه إذا ضرب أحد جبهته ومنعه عن أمره وقد مر أن الهاء تدغم في الحاء وقعت قبلها أو بعدها نحو قولك في أجبه حاتمها واذبح هذه لكن المصنف ما اختاره وإن ذهب إليه الزمخشري فلا إشكال (والعين) أي العين المهملة تدغم في مثلها مثل ارفع عليها (والصاد والطاء) أي المهملتان فإنهما تدغمان في مثلهما نحو قص يقص واط يأط (والميم والباء والخاء والغين والضاد والظاء والشين والزاي والواو والفاء).

قوله: (نصفها الأقل) منصوب بذكر المقدر كما مر مراراً وهو السبعة المذكورة أولاً أي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء وما لم يذكر منها ثمانية بناء على أن

المذكور فيها الزاي المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب إليه بعض المحشيين واعترض بأن الظاهر نصفها الأكثر ولعل النسخة فيما عنده بالراء المهملة فوقع ما وقع.

قوله: **(ومما يمدغم)** أي ذكر مما يدغم في مثلها وفي متقاربها **(وهي الثلاثة عشر الباقية)** بعد إخراج خمسة وعشرين **(نصفها الأكثر)** وهو سبعة كما ذكر وكلامه هذا بناء على أن الألف لم يعد حرفاً برأسها وإلا فالباقية أربعة عشر والنصف المذكور تحقيقي **(الحاء)** فإنها تدغم في مثلها وفي الهاء والعين أيضاً نحو اذبح حملاً واذبح هذه ومثال العين اذبح عتوداً **(والقاف والكاف)** فإن كلاً منهما يدغم في مثلهما وهو ظاهر ويدغم إحديهما في الأخرى أيضاً لقرب مخرجهما نحو ﴿خلق كل دابة﴾ [النور: ٤٥] الآية. وقوله تعالى: ﴿حتى إذا خرجوا من عندك قالوا﴾ [محمد: ١٦] الآية.

قوله: **(والراء)** المهملة فإنها تدغم في مثلها كقوله تعالى: ﴿واذكر ربك﴾ [آل عمران: ٤١] الآية. وأما الإدغام في متقاربها فمخالف لما في المفصل والراء لا تدغم إلا في مثلها ولعل ذلك منقول عن البعض والمص اختاره لكن يخدشه قولهم ولا يجوز إدغام حروف ضوي مشفر فيما يقاربها لزيادة صفتها من الاستطالة في الضاد واللين في الواو والياء والغنة في الميم والتفشي في الشين والفاء والتكرار في الراء وقد عرف في محله أن جواز إدغام أحد المتقاربين في الصفة في الآخر مشروط بعدم لزوم إبطال صفة المدغم ولا يجوز أن يجعل هذا معجمة وما عد في خمسة عشر مهملة لأن المعجمة ليست بمذكورة في الفواتح ولأنه يلزم أن يكون المذكور من خمسة عشر نصفها الأكثر كما ذهب إليه بعض واعترض على المصنف كما مر توضيحه.

قوله: **(والسين)** فإنها تدغم في مثلها نحو قوله تعالى: ﴿مس سقر﴾ [القمر: ٤٨] وفيما يقاربها من الزاي نحو قوله تعالى: ﴿وإذا النفوس زوجت﴾ [التكوير: ٧] ومن الشين نحو قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ [مريم: ٤] ومن الصاد وهو ظاهر.

قوله: **(واللام)** يدغم في مثلها نحو لله وفي الراء كقوله تعالى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم﴾ [المطففين: ١٤] الآية.

قوله: **(والنون)** يدغم في مثلها كقوله تعالى: ﴿وعلى أمم ممن معك﴾ [هود: ٤٨] الآية وفيما يقاربها من الباء كقوله تعالى: ﴿من بعد غلبهم﴾ [الروم: ٣] الآية.

قوله: **(لما في الإدغام من الخفة والفصاحة)** أي تعليل لذكر النصف الأقل في الأول والأكثر في الثاني أي أن الإدغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم في مثلها وفيما يقاربها أكثر فائدة من التي لا تدغم إلا في مثلها فينبغي أن يذكر النصف الأكثر من الأفيد الأوفر والنصف الأقل من غيره وبهذا البيان اندفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من النكتة في ذكر الأكثر من الثلاثة عشر لأنه ذكر مما يدغم أيضاً الأكثر انتهى. وجه الاندفاع هو أن قوله لأنه ذكر مما لا يدغم أيضاً الأكثر فبناء على أن المعدود من خمسة عشر الراء المهملة وقد بان خلافه إذ المذكور فيها الزاي المعجمة.

قوله: (ومن الأربعة التي لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي الميم والزاي والشين والفاء نصفها) وجد عدم إدغامها فيما يقاربها فلأنها حروف مشفر من ضوي مشفر وقد عرفت أنها لا تدغم فيما يقاربها لانتفاء شرطه وهو عدم لزوم إبطال صفة المدغم كما مر بيانه لكن المصنف جوز كون الراء مدغماً فيما يقاربها وقد عرفت ما فيه وما عليه هذا إن كان مراده بالراء الراء المهملة وأما إذا كان الزاي المعجمة فلا يرد هذا الإشكال لكن يرد عليه أنه مما يدغم فيما يقاربها لأنها ليست من حروف ضوي مشفر وبالجملة ما ذكره المصنف في بيان الإدغام لا يخلو عن كدر وأوهام لا سيما هنا لأن بعضهم ذهب إلى أن الزاي معجمة وبعضهم إلى أنهما مهملة والسين مهملة أو معجمة والمذكور آخراً إما فاء أو ياء وفي الكل تقلقل واضطراب ولو اختير كون الزاي معجمة والسين مهملة لزال بعض الإشكال وتم قوله نصفها لأنه يراد به النصف التحقيقي وهو الميم والسين المهملة.

قوله: (ولما كانت الحروف الذلقية) إشارة إلى قسمة مستأنفة أي الحروف إما ذلقية ومصمتة أما الذلقية فالحروف التي يعتمد بها على ذلق اللسان وهو طرفه كذا في المفصل والمصنف عدل عنه وقال: **(التي يعتمد عليها بذلق اللسان)** ولم يقل على ذلق اللسان فبدل كلمة على بالباء تنبيهاً على أن المعتبر في الذلاقة أن يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخلته سواء كان الاعتماد أيضاً على طرفه كما في اللام والراء والنون أو على الشفة كما في الباء والفاء والميم فإن الاعتماد بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة إلى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفوية منها فإنها لكونها مائلة إلى خارج الشفتين ليس لطرف اللسان مزيد مدخلية وسببية في الاعتماد بها على الشفة فلا يرد على المصنف ما يرد على الزمخشري من أنه غير مستقيم إذ لا يعتمد على طرف اللسان إلا بعضها كما اعترف به وأما الميم والباء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان انتهى. ولما اعترف الشيخ الزمخشري بذلك فكلامه قرينة واضحة على أن بيانه بناء على التغليب وكذا كلام المصنف محمول على التغليب إذ ما ذكر في وجه العدول لا يخلو عن دغدغة وخدشة ولذا قال بعض الأفاضل اعلم أن المصنف كأنه تبع صاحب الكشاف الخ. فيرد عليه ما يرد على الزمخشري والتغليب مما يرضى عنه اللبيب ويرجع إلى ما قلنا ما قيل وكأنه أراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة أو حكماً فإن الشفوي والمعتمد عليه متقاربان انتهى. ثم قال في المفصل الأولى أن يقال إنما سميت حروف ذلاقة أي سهولة من قولهم لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الحبل في وسط البكرة ولا شك في أن ذلك سهولة جري فلما كان كذلك التزموا أن لا يخلو رباعياً أو خماسياً عنها وكان هذا الحكم هو المعتبر في التسمية إلا أنهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فأضافوا إليه انتهى. وإنما قال الأولى للإشارة إلى توجيه الوجه المذكور بنحو ما قلنا من التغليب أو تعميم الاعتماد إلى الحقيقة والحكمية قوله التزموا أن لا يخلو رباعياً أو خماسياً عنها إشارة إلى أن مثل العسجد وهو الذهب والدهدقة بوزن دحرجة وهو الكسر دخيل في العربية إلا أن يشذ شيء يكون عربياً والشاذ لا عبرة به وأما المصمتة ما عداها وهي

الحروف التي لا يتركب منها على انفرادها رباعي أو خماسي لعدم كونها مثلها في الخفة فكأنه قد صمت عنها أو كأنهم لما لم يجعلوها منطوقاً بها أصمتوها أي جعلوها صامتة ساكتة كانت حروف الذلاقة هي المنطوق بها وضدها كأنه المسكوت عنه مصمت وهي ستة فيكون البواقي المصمتة اثنين وعشرين وقال مكيّ في الرعاية أن الألف الساكنة ليست من المذلقة ولا من المصمتة لأنها هوائية لا مستقر لها في المخرج كذا في بعض شروح الجزري فكما أنها ليست مذلقة ولا مصمتة كذلك ليست مجهورة ولا مهموسة وغير ذلك من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصهما بالذكر فعلى هذا تكون المصمتة اثنين وعشرين لا غير **(وهي ستة)**.

قوله: (يجمعها رب منفل) اسم فاعل من التنفيل وهو أن يقول الأمير للعسكر من قتل قتيلاً فله كذا والنفل الغنيمة.

قوله: (والحلقية) بالرفع عطف على الذلقية.

قوله: (التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة) أي لم يعد الألف الساكنة مع أنها من حروف الحلق أيضاً كما صرح به القوم نظراً إلى كمال قرب المخرج للهمزة حتى قيل باتحاد مخرجهما كذا قيل وهذا مخالف لما نقلناه عن مكي في الرعاية من أن الألف هوائية لا مستقر لها في المخرج ولقول الشيخ الجزري. فألف الجوف وأختاها وهي. حروف مد للهواء تنتهي. ثم لأقصى الحلق همز هاء فالأولى أنه لم يعد الألف الساكنة لأنها ليست منها على التحقيق وفي شرح الجزري لعلي القارىء كما يتحول مخرج حروف المد واللين من مخرجه إلى الجوف على الصواب.

قوله: (كثيرة الوقوع في الكلام) خبر كانت في ولما كانت ذكر ثلثيها جواب لما وهو من كل منهما أربعة وهي الراء والميم والنون واللام في الذلقية والهمزة والهاء والحاء والعين من الحلقية أما كثرة وقوع الحلقية فظاهر وأما الذلقية فلما مر من أن رباعية أو خماسية لا يخلو عنها إلا دخيلة أو معربة أو شاذة قوله **(ذكر ثلثيها)**[1] فيه إشارة إلى أن المراد من قوله مشتملة على إنصاف أنواعها أكثرها وأغلبها وقيل مراده هنا النصف الأكثر لكن عبر عن النصف الأكثر بالثلثين اختصاراً في العبارة وفيه تكلف بل تعسف ولقلة مقابلي النوعين بالنسبة إليهما وهما المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما أقل النصفين وهو أحد عشر لأن الباقي من كل منهما اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة وهي من المصمتة الألف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وأما من غير الحلقية فهي اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون فالمذكور منهما نصفهما الأقل لتناسب القلة القلة.

---

(١) ثلثيهما نسخه.

قوله: (ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية) أي في الأسماء إلا بهاء التأنيث أو زيادتي التثنية أو النسب وأما مثل كذبذبان بتشديد الذال الأولى وقرعبلانة[1]. واصطفلنة فإنهما ثمانيتان فنادر لا يعبأ به وأصل قرعبلانة بفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعبل وهو الحيوان عظيم البطن وأصل اصطفلنة اصطفل فأصل كل منهما خماسي زيدت فيه ثلاثة أحرف هذا في الاسم وإن كان فعلاً فأبنية المزيد في الأفعال لا يتجاوز السداسية ولظهوره لم يقيده بالاسم وقيد بالمزيد إذ أبنية الأصول لا تتجاوز في الأسماء عن الخماسي وفي الأفعال عن الرباعي وقد عرفت أن ألف التثنية ونونها وعلامة الجمع والنسب لا يعد من أبنية المزيد فلا يرد أن الزيادة الشائعة في الأسماء ترتقي إلى التسعة مثل ﴿مدهامتان﴾ [الرحمن: ٦٤] وقد مر أن تجاوز يتعدى بعن إذا كان بمعنى تعدى كما يتعدى بمعنى إذا كان بمعنى عفى فلا إشكال.

قوله: (ذكر) جواب لما (من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه) قوله اليوم تنساه قال الرضي سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فظن أنه لم يجبه إحالة على ما أجابهم به قبل فقال ما سألتك إلا هذه النوبة فقال الشيخ: اليوم تنساه فقال: والله ما أنساه فقال: قد أجبتك يا أحمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد أن كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد إلا منها لا أنها لا تقع أبداً زوائد فإن تلك الحروف كثيراً ما تكون أصلاً.

قوله: (سبعة أحرف منها) مفعول ذكر وهي ما عد الواو والتاء والألف الساكنة أعني الألف المتحركة واللام والياء والميم والنون والسين والهاء.

قوله: (تنبيهاً على ذلك) الإشارة إلى عدم تجاوزها السبعة لانفهامه مما قبله فإن قيل كون المذكور سبعة مبني على عد الهمزة والألف واحداً وكونها عشرة مبني على خلافه فلا يناسبه قيل إنها في نفس الأمر عشره فلذا بني أول كلامه عليه ولما لم يذكر الألف والهمزة معاً في أسماء السور ناسب عدهما واحداً لأنه أمر اعتباري بني عليه آخر الكلام إشارة إلى الوجهين كما قيل وفيه ما فيه إذ كون المذكور سبعة بناء على عد الألف حرفاً برأسها كما أن كونها عشرة مبنياً على ذلك فلا يعرف وجه ما قيل.

قوله: (ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة

قوله: ولو استقريت الكلم وتركيبها وجدت الحروف المتروكة من كل من جنس مكثورة بالمذكورة أي مغلوبة في الكثرة بالنسبة إلى التي ذكرت في هذه الفواتح من انصاف الأجناس فمكثور من كاثرته فكثرته أي غلبته في الكثرة فهو مكثوره وليس المراد بالكثرة كثرة المذكور عدداً لأن أربعة عشر ليست أكثر في العدد من خمسة عشر بل المراد كثرة الوقوع في الكلام أقول في

---

(١) قرعبلانة دويبة عريضة البطن الاصطفلنة جرز يؤكل.

بالمذكورة) الاستقراء استفعال من القراءة يقال استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء كما وقع في النسخ هنا والمعنى لو تتبعت مفردات لغة العرب ومركباتها وأطلعت الحروف التي تتركب منها وجدت حروف المباني المتروكة أي في فواتح السور الكريمة من كل جنس أي من كل نوع من المهموسة والمجهورة وغير ذلك من الصفات المذكورة مكثورة أي مغلوبة بالكثرة من كاثرته فكثرته أي غلبة في الكثرة وحاصله أن المذكور في الفواتح أكثر استعمالاً في

قوله وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة نظراً لأنا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في الفواتح حرف واحد فضلاً عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة شيء سوى حرفين الياء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة وليس فيه أيضاً شيء من الحروف الرخوة المذكورة وهي حروف حصس على نصره غير حرف واحد من الراء فكان الواجب عليه أن يقول من هذه الأجناس بدل قوله من كل جنس كما هو كذلك في كلام الزمخشري حيث قال ثم إذا استقريت الكلم وتراكيبها رأيت الحروف التي الغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته وقد علمت أن معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله وهو المطابق للطائف التنزيل واختصاراته فكان الله عز اسمه عدد على العرب الألفاظ التي منها تراكيب كلامهم إشارة إلى ما ذكرت من التبكيت لهم وإلزام الحجة إياهم إلى هنا كلامه يعني أن ما ذكر في هذه الفواتح من أجناس الحروف هي أكثر وقوعاً في كلام العرب من التي ترك ذكرها فيها فلم يوجد كلمة مع تركيب ليس أكثر حروفها ما في الفواتح ولو وجدت كلمة مفردة ليس أكثر حروفها ما في الفواتح فإذا وقعت تلك الكلمة في التركيب يكون أكثر حروف ذلك المركب مما ذكر فيها فإنك إذا احصيت حروف سورة من سور القرآن آية سورة كانت أو حروف قصة كاملة وجدت أكثرها ما في الفواتح وكذا حروف بيت من الشعر أو حروف قصيدة طويلة أو قصيرة مثلاً ستة وثلاثون حرفاً من سورة الاخلاص مما ذكر في الفواتح وعشرة أحرف مما ترك ذكرها فيها وكذا سبعة وثلاثون حرفاً من حروف مطلع القصيدة التائية وهو:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي ... وكأسي محيا من عن الحسن جلت

من المذكورة في الفواتح وخمسة أحرف من المتروكة وكذا ثلاثون حرفاً من حروف البيت الثاني منها وهو وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن:

شمائلها لا من شمول نشوتي

وعشرة أحرف من التي ألغي ذكرها فيها وهذا مطرد في جميع كلام العرب والعجم فكلام صاحب الكشاف أوفى بالمقصود من كلام القاضي رحمهما الله لوجهين الوجه الأول ما ذكرت من ورود النظر عليه والثاني أن هذا الكلام ناظر إلى الوجه الأول من وجهي كون السور مفتتحة بطائفة منها وهو الإيقاظ والتنبيه على المعنى المذكور ومقرر له زيادة تقرير من حيث إنه يدل لتنزل الأكثر وقوعاً في الكلام منزلة الكلمة على أن جميع مباني الكلام المتلو عليكم هي هذه الحروف كما أن جميع مباني كلامكم هي هذه ﴿فإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة: ٢٣] فإن نظمه مما منه نظمكم ففي كلام القاضي قصور من إفادة هذا المعنى حيث ألغي فيه ذكر تنزيل الأكثر في الاستعمال منزلة الكل وزيادة التقرير لا تتم بدونه.

كلام العرب العرباء ولغتهم مما لم يذكر في الفواتح وما ذكر واشتهر فيما بينهم كان له مدخل في الفصاحة تام فكان ما عداه في جنبه في حكم العدم[١] والمص أشار بذلك إلى أن هذه لطيفة أخرى غير ما ذكر من الوجه الأحرى فإن ما اختاره تعالى في أوائل السور يمكن اختيار عكسه فاختياره للتنبيه على تلك النكتة اللطيفة فسبحان من دقت حكمته وعظمت عظمته وجبروته ولما كان كثر من باب[٢] المغالبة حيث ثبت أن يقال كاثرته فكثرته إذا غلبته في الكثرة فهو مكثور أي مغلوب فلا إشكال بأن كثر بضم الثاء المخففة لازم كقل فكيف يبنى منه اسم مفعول بلا واسطة الجار ولا يذهب[٣] عليك أنه لا تزاحم في العلل وكثرة الاستعمال علة لذكر جميع المذكورات من حيث المجموع والنكات التي دلت على الإعجاز بناء على أن مثلها من الأمي مستغرب علة لبعضها كما بينه كلاً في محله.

قوله: (ثم إنه ذكرها) لما فرغ من بيان تشاركهما في المادة شرع في بيان تشاركهما في الصورة أيضاً ليكون الإلزام بالمادة والصورة جميعاً فقال ثم إنه وإيراد ثم للتنبيه على تراخي رتبة الأخيرة إذ بيان المادة لكونها معروضة للصورة مقدم رتبة كما أن المادة نفسها مقدمة على الصورة طبعاً فهو معطوف على قوله فذكر من المهموسة الخ. كما هو الظاهر **(ذكرها مفردة)** نحو ﴿ن﴾ [القلم: ١] **(وثنائية)** نحو ﴿حم﴾ [السجدة: ١] **(وثلاثية)** نحو ﴿طسم﴾ [الشعراء: ١] **(ورباعية)** نحو المص **(وخماسية)** نحو ﴿حم عسق﴾ [الشورى: ١، ٢] والقول بأنها مفردة أو ثنائية بالنظر إلى الكتابة كما مر توضيحه وأما في التلفظ فلا يوجد مفردة بل ثلاثية فصاعداً قيل وبعضها ثنائية ولا يعرف له وجه إذ لا يوجد اسم أقل من ثلاثة كما فهم من كلام صاحب الكشاف وجوز بعضهم كونه ثنائياً نحو با وتا ولنا فيه مقال هناك ولو سلم ذلك فلا يفيد إذ الفواتح لم يذكر فيها مثل ذلك.

قوله: (إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة ومركبة

قوله: إيذاناً بأن المتحدى به مركب من كلماتهم هذا أيضاً ناظر إلى الوجه الأول محقق ومقرر لوجه اعجاز الكلمات المفردة والمركبة من حرفين والمركبة من ثلاثة أحرف توجد في الأقسام الثلاثة مثال المفردة أما في الاسم فنحو الكاف في ضربك وفي الفعل نحو ق وفي الحرف نحو واو العطف ومثال الثنائية أما في الاسم فنحو من وفي الحرف نحو من وفي الفعل مثل قل

---

(١) ويراد بالمغالبة ما يذكر بعد المفاعلة مسنداً إلى الغالب فإذا قلت كارمني اقتضى أن يكون من غيرك كرم مثل ما كان منك إليه فإن غلبته في الكرم وأردت بيانه فتبنيه على فعل بفتح العين لكثرة معانيه ثم خصوا من أبوابه بالرد إليه ما كان عين مضارعه مضمومة وإن كان من غير هذا الباب نحو كارمني فكرمته وإنما فعلوا كذلك لأن الفعل بمعنى المغالبة قد جاء كثيراً من هذا الباب نحن الكبر وهو الغلبة بالكبر والكثر وهو الغلبة بالكثرة كذا في الجاربردي فلا يتوهم أن كثر بضم الثاء المخففة لازم كما ذكر في الأصل.

(٢) وهذا معنى ما ذكر في الكشاف هو أن ما ذكر معظم ما يتركب منه كلامهم وجله فنزل منزلة كله فكان الكل قد عدد عليهم فيكون أدخل في الإلزام وأكمل في الإيقاظ.

(٣) فيه رد للعصام.

من حرفين فصاعداً) أي من جنس كلماتهم فتسامح في العبارة لظهور المراد بلا عناية وهذا التنبيه غير ما ذكر في أول الدروس من قوله وتنبيهاً على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينضمون منه كلامهم فإن التنبيه ليس على ذلك فقط بل على كونه مركباً من جنس كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة تارة ومركبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة تارة أخرى وهذا ليس بمفهوم مما سبق وإن كان مراداً فلا تكرار قوله (إلى الخمسة) الغاية هنا داخلة في المغيا بمعونة ما سبق ومثال الكلمة المفردة مثل همزة الاستفهام والمركبة من حرفين نحو من وقد والمركبة من ثلاثة نحو زيد وضرب ومن أربعة نحو جعفر وأحمر ومن الخمسة نحو سفرجل وقد ثبت أن كون الأصل خمسة مختص بالاسم وأما الفعل فلا يكون إلا ثلاثة أو أربعة والاسم يكون ثلاثة أو أربعة أو خمسة.

قوله: (وذكر ثلاث مفردات) وهي ص و ق و ن (في ثلاث سور) وهي سورة ص وسورة ق وسورة ن (لأنها توجد في الأقسام الثلاثة).

قوله: (الاسم) نحو كاف الضمير والكاف بمعنى المثل (والفعل) نحو ق أمر من وقى بقى فعلم منه أنه وجود المفرد في الفعل بعد الإعلال والحذف إذ لا يوجد فعل أقل من ثلاثة وكذا لا يوجد ذلك في الاسم المتمكن وما وجد أقل من ثلاثة فهو اسم غير متمكن لكن هذا لا يضر مقصود المصنف (والحرف).

قوله: (وأربع ثنائيات) بالنصب عطف على ثلاث مفردات (لأنها تكون في الحرف بلا حذف كبل).

قوله: (وفي الفعل بحذف كقل) ومثل هذا البيان لا بدّ منه في الصورة الأولى بل هي محل البيان.

قوله: (وفي الاسم بغير حذف) أي الاسم الغير المتمكن (كمن) موصولاً أو موصوفاً أو استفهامية.

قوله: (وبه) تكون في الاسم بالحذف (كدم ويد).

قوله: (في تسع سور) والأربع الثنائية طه ويس وطس وحم والسور التسع طه نمل يس مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية أحقاف (لوقوعها في كل واحد من الأقسام الثلاثة).

ومثال الثالثة أما في الاسم فنحو رجل وفي الفعل مثل ضرب وفي الحرف نحو جير وأما المركبة من أربعة أحرف وخمسة فلا يوجد أن في الحرف بل في الاسم نحو عرعر وصنوبر وفي الفعل نحو دحرج واجتمع.

قوله: وذكر ثلاث مفردات وهي ص و ق و ن في ثلاث سور لأنها توجد في الأقسام الثلاثة يعني ذكرها مفرقة في سور ثلاث إشارة إلى وجود الكلمة المفردة في الأقسام الثلاثة.

قوله: وأربع ثنائيات هي طه طس يس حم.

قوله: (على ثلاثة أوجه) فتح الأول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة تسعة.

قوله: (ففي الأسماء) تفصيل لوقوع الثنائية كذلك **(من واذ وذو وفي الأفعال كقل وبع وخف وفي الحروف ان وان ومذ)**.

قوله: (على لغة من جربها) أي جعلها حرف جر احترازاً عن غيرها فإنها حينئذٍ تكون اسماً وهذا المقدار كاف في المقصود على أن هذه اللغة جيدة فلا إشكال بأن ضم الأول لا يوجد في الحرف عند من جعلها اسماً.

قوله: (وثلاث ثلاثيات) منصوب بذكر المقدر عطف على أربع ثنائيات وهي ﴿الم﴾ [البقرة: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿طسم﴾ [الشعراء: ١] **(لمجيئها في الأقسام الثلاثة)**.

قوله: (في ثلاث عشرة سورة) سورة البقرة وآل عمران يونس هود يوسف إبراهيم حجر شعراء قصص عنكبوت روم لقمان سجدة.

قوله: (تنبيها على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشرة) والمراد بالأبنية هي الألفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها الموضوعة لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا في الچاربردي قوله الموضوعة لها احتراز عن الحروف والحركات الأعرابية قوله باعتبار كونها لزيادة بيان وإشارة إلى ما ذكرنا والمراد بالأصل ما ثبت في تصاريف الكلمة لفظاً كبقاء حروف الضرب في متصرفاته أو تقديراً كعين قلت وبعت والزائد ما سقط في بعضها كواو قعود الذي عدم في قعد المستعملة احترازاً عن الأصول الغير المستعملة كما فصل في الشافية.

قوله: (عشرة منها للأسماء) فإن الاسم الثلاثي كان مقتضى القياس أن يجيء اثني عشرة أبنية لكن سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استثقالاً للنقل فيهما من الضمة إلى الكسرة وبالعكس فبقي عشر وهي فلس وفرس كتف عضد خبر عنب ابل قفل صرد وعنق **(وثلاثة للأفعال)** وهي فعل بفتح العين وفعل بكسر العين وفعل بضم العين وجه الحصر أن أوله مفتوح لا غير لخفته وامتناع الابتداء بالساكن وللعين ثلاث أحوال لأنه لا يكون ساكناً لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع إذ اللام حينئذٍ يسكن ولم يعد المجهور من أصول الأبنية حتى يكون ما للأفعال أربعة ثلاثة للمعروف وواحد للمجهور إذ المجهور مغير من صيغة المعلوم فلا يكون من أصول الأبنية ولما لم يكن للحرف أبنية الأصول والفروع لم يتعرض له وأما ما سبق فلما كان للحرف ما للاسم والفعل تعرض له فيه.

قوله: وثلاث ثلاثيات وهي آلم والر وطسم لمجيئها في الأقسام الثلاثة نحو زيد وعلم ومنذ في ثلاث عشر سور تنبيهاً على أن أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للأسماء وهي فلس فرس كتف عضد حبر عنب إبل قفل حرد عنق وثلاثة للأفعال فعل وفعل وفعل.

قوله: (ورباعيتين) أي ذكر رباعيتين وهي ﴿المر﴾ [الرعد: ١] ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] في سورتين الأعراف والرعد **(وخماسيتين)** لها ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] ﴿وحم عسق﴾ [الشورى: ١، ٢] في سورتين سورة مريم وسورة شورى **(تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً كجعفر)** للرباعي وهو النهر الصغير **(وسفرجل)** للخماسي **(وملحقاً)** من الملحق للرباعي بزيادة الدال ولم يدغم إذ الملحق لا يدغم وهو المكان الغليظ المرتفع.

قوله: (وجحنفل) للملحق بالخماسي بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن أراد توضيح هذا المقام فليراجع إلى الشافية وإلى شروحها.

قوله: (ولعلها فرقت على السور ولم تعد بأجمعها في أول القرآن لهذه الفائدة) بيان نكتة التفريق مع أنه يمكن ذكرها جملتها فأشار إلى وجهها بأنه وإن أمكن عند جميعها في أول القرآن وإن الفائدة المشار إليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها إيقاظاً وبقوله ثانياً ليكون أول ما يقرع الأسماع أي حاصلة بعدها بأجمعها لكنه تفوت هذه الفائدة ومن هذا اختير التفريق تكثيراً للفائدة والمراد بهذه الفائدة ما استفيد من قوله ثم إنه ذكرها مفردة إلى قوله ولعلها الخ لو ذكر ثلاث مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على أنها توجد في الأقسام الثلاثة وكذا لو ذكر الثلاثيات الثلاث في محل واحد لم يحصل التنبيه على أن أصول الأبنية ثلاثة عشر بل حصول التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المصنف في تعليل ذلك تنبيهاً وإيذاناً إشعاراً بأن الغرض التنبيه فلا وجه للإيراد بأن هذا الإيذان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت بأجمعها في أول القرآن يحصل هذا الغرض أيضاً كما لا يخفى فإن أراد بحصول الغرض حصوله في نفس الأمر لا يفيد مع أن فيه ما فيه وإن أراد التنبيه على حصول هذا الغرض فغير مسلم ومنشأ هذا الإشكال الذهول عن قوله تنبيهاً وأفراد الفائدة مع أنه فوائد لإرادة الجنس أو اللام للاستغراق وقيل بالنسبة إلى التفريق فائدة واحدة وقد ذكرنا فيما مر أن معاني هذه الأسامي من المجهورة والمهموسة وغير ذلك من المذكور إلى أنها متحققة في وقت النزول وإن كانت الأسامي مستحدثة استحدثها أرباب العربية كذا نقل عنه قدس سره واختصاص كل سورة بما اختصت بها من الفواتح لحكمة دعت إليه وإن لم نطلع عليها فلا نشتغل ببيانها قال صاحب البرهان كل سورة بدئت بحرف منها فإن أكثر كلماتها وحروفها مماثل له فلو وضع قوله مكان لم يكن لعدم التناسب الواجب رعايته في كلام الله تعالى فسورة ابدأت به لما تكرر فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن

قوله: ورباعيتين وهما المر والمص وخماسيتين وهما كهيعص وحم عسق تنبيهاً على أن لكل منهما أصلاً كجعفر وسفرجل وملحقاً كقردد وجحنفل القردد المكان الغليظ المرتفع والجحنفل الغليظ الشفة أصله جحفل فزيدت النون.

قوله: ولعلها فرقت على السور الخ لفظ لعل لعدم القطع بأن هذه العلل مراد الله تعالى من ذكر الفواتح على هذه الوجوه وترك رحمه الله كلمة لعل في التعليلات المذكورة بل ذكر العلل هناك على وجه يفهم منه البتة والقطع اكتفاء بذكرها ههنا.

والحلف وتكرير القول ومراجعته والقرب من ابن آدم وتلقي الملكين وقول العتيد والرقيب والسابق والإلقاف في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون ونقبوا في البلاد وغير ذلك إلى آخر ما قال كما نقله البعض فإن أراد بأن أكثر كلماتها وحروفها مماثل له أن أكثر كلماتها بالنسبة إلى جميع ما ذكرنا فيها مماثل له فغير مسلم والسند ظاهر من التتبع وإن أراد أن أكثر منها بالنسبة إلى كل واحدة من الكلمة إذ الغير المصدر بالقاف من الكلمة أقل من المصدر بالقاف فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على أنه لو سلم ذلك في مثل ق ويس ون فاعتباره في مثل سورة البقرة وآل عمران مشكل فالصواب ما قررناه من إنه في مثل ذلك لا يرام النكتة.

قوله: (مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه) إشارة إلى جواب ثانٍ وهو إعادة التحدي أي وتصديره بلفظة مع للإشارة إلى أن هذا الجواب هو الأصل الصواب والجواب الأول تابع له فالتكلف الذي التزم في الجواب الأول لا يحتاج إليه في هذا الجواب وتكرير التنبيه على إعجاز القرآن إذ بالتكرير تنشرح صدورهم إلى القبول والعرفان والمبالغة فيه أي في كل من التحدي والتنبيه وللمبالغة في أمر مدخل تام في دفع عنادهم وشدة شكيمتهم وتوجه أذهانهم إلى استماعهم والأولان يحصل له بالتكرير مرتين أو ثلاثاً والأخير بتكثير التكرير كما قيل لما كان كون الأسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب لبلاغة النظم الجليل قال **(والمعنى هذا المتحدى به)** الخ للإشارة إلى أنها قدرت بالمؤلف من هذه الحروف فهي في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر كما سيصرح به وليس هذا مما لا حظ له من الإعراب كما فهم من كلام الكشاف ولما عرفت من أنه لا يناسب جزالة النظم الجليل قوله هذا المتحدى به الإشارة للمشخص في العلم أو في الخارج باعتبار وجود بعض أجزائه فيه كهذا الشهر في أول يومه مثلاً وفيه إشارة إلى أن القرآن عبارة عن الكلام المركب تركيباً خاصاً فيكون اسماً للكل لا اسماً لمفهوم كلي إلا أن يتكلف.

قوله: (مؤلف من جنس هذه) أي من هذه الحروف وأخواتها مما لم يذكر في الفواتح وهذا معنى قوله **(مؤلف من جنس هذه الحروف)** أي مؤلف تأليفاً بالغاً أقصى درجات البلاغة والبراعة ولا بدّ من هذا التأويل لا سيما في قوله **(أو المؤلف منها كذا)** إذا بقي على إطلاقه يلزم حمل الأخص على الأعم حملاً كلياً وإن لم يلزم ذلك في الأول لكن وصف

قوله: والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف يعني هذه الفواتح على تقدير أن لا تكون أسماء للسور بل حيث لمجرد التنبيه على وجه الإعجاز لها محل من الإعراب أيضاً رفع إما على الابتداء أو الخبرية لكن المفهوم من كلام الكشاف أن لا محل لها من الإعراب على ذلك التقدير بل إنما يكون لها حظ منه إذا جعلت اسماً للسور لأنها حينئذٍ تكون كسائر الأسماء الأعلام حيث قال لها محل من الإعراب فيمن جعلها أسماء للسور لأنها عنده كسائر الأسماء الأعلام ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعددة.

التحدي إنما يتحقق بملاحظة قيد الكمال ثم كون المتحدى به مبتدأ مرة وخبراً مرة أخرى لا بدّ من الاعتبار الذي حقق في زيد المنطلق والمنطلق زيد ودون اعتبارها خرط القتاد والقول بأن المتحدى به اعتبر أولاً معلوماً للمخاطب دون المؤلف منها فجعل مبتدأ وحمل المؤلف منها عليه والثاني اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتدأ والمتحدى به خبراً له ضعيف فإنه اعتبار بحت ليس له ثبوت في نفس الأمر قوله كذا كناية عن المتحدى به لكن لو قال أو هذا المؤلف كما في الأول لكان أولى.

قوله: (وقيل هي أسماء السور) هو عطف على ما فهم من قوله ثم إن مسمياتها الخ فكأنه قال هذه الفواتح أسماء حروف ذكرت لما مر وقيل هي الخ قوله **(وعليه إطباق الأكثر)** أي من المفسرين يقال أطبق الناس على كذا إذا اجتمعوا واتفقوا عليه وأصل معنى أطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر بملاحظة ما فيه من معنى الإحاطة والشمول مرضه كما سيأتي من قوله والوجه الأول أقرب الخ مع ما فيه من فوات النكات المذكورة واللطائف اللائقة بحيث يتحير منها أولو الألباب البارعة والحق أحق أن يتبع وإن خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف أن أسماء السور توقيفية ولم ينقل هذا لا مرفوعاً[١] ولا موقوفاً انتهى. وعدم العلم بهذا النقل لا يفيد عدمه فإطباق الأكثر من المفسرين ومعظم أهل العربية كالخليل وسيبويه عليها فحسن الظن بهم أنها ثبت عندهم لكن لما كان ثبوته على تقدير تحققه إنما هو بطريق الآحاد رجح المص الأول لما ذكرنا وقد زيف الإمام بأنها لم يشتهر اشتهار سورة البقرة ورد بأن عدم الشهرة لا يدل على عدم العلمية ألا يرى أن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه اشتهر بكنيته أو لقبه ولا يعرف كثير اسمه وعلمه.

قوله: (سميت) أي السور **(بها)** أي سميت السور التي صدرت بها.

قوله: (إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب) أي بيان لوجه التسمية وتعليل له وجه الإشعار على ما نقل عنه قدس سره الأولى في الأعلام المنقولة أن يراعي مناسبتها لمعانيها الأصلية عند التسمية وربما تراعى عند الإطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه السورة مركبة

قوله: وقيل هي أسماء السور عطف على ما تضمنه.

قوله: ثم إن مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الخ. فكأنه قال هذه الفواتح أسماء حروف جيء بها ايقاظاً وتنبيهاً على أن المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم وقيل هي أسماء السور.

قوله: سميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب الخ. فالدلالة على وجه الإعجاز معتبرة في هذا الوجه كما في الوجه الأول لكن اعتبارها في الوجه الأول إنما هو بالقصد الأول ومقصود بالذات وفي هذا الوجه ليس إلا لترجيح التسمية والقصد بالعرض والقصد الأولى هنا إلى جعل هذه الألفاظ أسماء للسور ليفهم مسمياتها عند ذكرها.

---

(١) وقد ورد عن النبي عليه السلام: «يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ إلى أن يصبح».

من حروف مخصوصة لها أسماء في لغتهم وجعلت تلك الأسماء أعلاماً لها كان ذلك لتركيبها من تلك الحروف على قاعدة لغتهم وإذا اطلعت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء التحدي له وحيث كان القرآن نوعاً واحداً فالإشعار في بعضه إشعار بأن المجموع كذلك انتهى. ولا شك أن هذا مخالف لما ثبت عندهم من أن المنقول إليه يحسن أن يتصف بالمعنى المنقول عنه ومن هذا تكون الأعلام المنقولة مشعرة بالمدح أو الذم وهنا ليس كذلك إذ الإشعار هنا بأن المنقول إليه مركب من المنقول عنه ولا ضير فيه بناء على ما حققه بعض المدققين من أن المناسبة غير منحصرة في تحقق وصف المنقول عنه في المنقول إليه بل إذا وجد أمر أقوى منه ينبغي اعتباره مناسبة ولا شك أن كون نفس المنقول مادة للمنقول إليه أقوى في التناسب من تحقق وصف فيه لأن تحقق الذات أقوى من تحقق الوصف فلا محالة يعتبر مناسبة بينهما ولا يضر كونه غير متعارف فإنه من النوادر المقبولة فكم من معنى يستلذه ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع أنه لم يشتهر بين القوم انتهى. وحاصله أن كلام الأئمة يدل بمنطوقه على أن المناسبة بين المعاني الأصلية والعلمية أن يتصفه المنقول إليه بوصف المنقول عنه ويدل بمفهومه على أن المناسبة بينهما إذا تحقق بأمر أقوى من ذلك يجب اعتباره بدلالة النص وهنا وجد أمر أقوى من تحقق وصف المنقول عنه في المنقول إليه فيجب اعتباره ودلالة النص ليست بمنحصرة في الأدلة والنصوص ومثل هذا يحسن اعتباره في مقام الخطابيات وهذا جيد جداً فلا إشكال بأن قواعد العلم لا يجري فيها الدلالة بالنص واعتبار الأولوية إذ بيانهم في محاوراتهم شاهد على اعتبارها في مثل هذا وكفى بقول صاحب الكشاف دليلاً إذ كلامه يحتمل ذلك وإن لم يكن صريحاً على أن اختيار الإمامين الخليل وسيبويه ذلك يومي إلى ما ذكرنا بقي هنا إشكال وهو أن النقل يقتضي أن تكون تلك الأسامي أسامي لحروف الهجاء وقت النزول بل قبل النزول مع أنهم صرحوا بأن هذه أسامي اصطلح عليها أرباب التدوين والعربية بعد النزول ولا يجري هنا الجواب الذي ذكر في دفع الإشكال بأن مثل المجهورة والمهموسة وغير ذلك مستحدثة بأن معاني هذه الأسامي متحققة في وقت النزول وإن كانت الأسامي مستحدثة فتأمل.

قوله: (فلو لم تكن وحياً من الله تعالى) الفاء للتفريع على كون السور معروفة التركيب.

قوله: (لم تتساقط مقدرتهم) مثلثة الدال لكن الضم أشهر أي قدرتهم وهم فرسان حلبة الحوار[١] وأمراء الكلام في نادي الفخار.

قوله: (دون معارضتها) أي عند معارضتها أو مكان[٢] قريب من معارضتها وأشار به أن في هذا الوجه إيقاظاً للإعجاز كما في الأول لا رجحان للأول على هذا الوجه في ذلك الإيقاظ بل الفضل له بما ذكرناه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل إن المصنف لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون التركيب من مسمياتها إذ مراده إنها كلمات عربية

---

(١) أي المحاورة وحلبة المحاورة كناية عن الحذاقة فيها وأمراء الكلام أي رؤساء أهل الكلام.

(٢) وهذا أولى من معنى عند معارضتها يعرف بالتأمل.

معروفة التركيب من مسمياتها لكنه لظهوره لم يتعرض له ولو كان الأمر كما ذكره لما كان الإيقاظ المذكور متحققاً به.

قوله: (واستدل عليه) أي على كون هذه الأسامي أسماء السور **(بأنها لو لم تكن مفهمة)** أي تلك الألفاظ لا يخلو إما أن تكون مفهمة أو لا فإن لم يكن مفهمة أي لأحد من الآحاد حتى لمن أوحيت إليه فهو سلب كلي اسم فاعل من الأفهام بمعنى دالة على شيء وأصل معنى مفهمة أي معلمة شيئاً لغيره مجازاً لكونه سبباً للإفهام أو الإعلام وما ذكرنا حاصل معناه أو بزنة المفعول من الأفعال عبر بها تنبيهاً على أن لا دخل للرأي في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير وهذا أيضاً مجاز إذ هي سبب كون الشيء مفهماً كما أشار بقوله فإما أن يراد بها أي قدم هذا الشق مع كونه فاسداً لكونه عدمياً وهو مقدم على الوجود أو لعدم تقسيمه كالبسيط بالنظر إلى الثاني لكونه منقسماً إلى قسمين أو لكون الثاني طويل الذيل فأريد إخراج الأول من البين.

قوله: (كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل) في عدم الدلالة على المعنى وإن كان موضوعاً لمعنى غير مستعمل فيه أو غير معلوم الوضع له وهذا مجرد احتمال فرض لأن يستوعب الاحتمالات الممكنة عقلاً ثم ليبطل الاحتمالات الغير الثابتة ويثبت الاحتمال المرضي فلا إشكال بأن دلالتها على حروف الهجاء يوجد الإفهام إذ الغرض عدم دلالتها على معنى أصلاً ولو كان حروف الهجاء كما هو المتداول في الاستدلالات من الترديد القبيح لإسكات الخصم.

قوله: (والتكلم بالزنجي[1] مع العربي) في عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الأول وتغايره بالاعتبار وإلا فيمثل التكلم بالمهمل وقيد الزنجي اتفاقي إذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسانه سواء كان التكلم بالزنجي أو بالهندي أو بالتركي أو غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربي من يقتضيه المقام والقول بأن تخصيص الزنجي إشارة إلى صعوبته بالنسبة إلى العرب من غيره ضعيف جداً فإن بالممارسة تكون اللغات المختلفة سهلاً وبدونها تكون صعباً مطلقاً من غير تخصيص بلغة دون لغة **(ولم يكن القرآن بأسره)** أي بجميعه **(بياناً وهدى)** عطف على قوله كان الخطاب الخ **(ولما أمكن التحدي به)** واللوازم الأربعة كلها باطلة فكذا المقدم أما بطلان الأولين فظاهر إذ إيراد الألفاظ التي تشابه المهمل لا يفهم منها معنى في التنزيل الذي هو نهاية في البلاغة والبراعة لا يليق بشأنه الجليل والاعتراض بأنه يجوز أن تكون مفهمة للنبي عليه السلام وإن لم تكن مفهمة على سبيل العموم مدفوع بأن المراد من الشق الأول السلب الكلي لا الرفع الإيجاب الكلي وما ذكر داخل كما ستعرفه في الشق الثاني وأما بطلان الثالث فلقوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ [آل عمران: ١٣٨] ولا يقدح ما فيه من المجمل

---

(١) أي بالبيان المنسوب إلى الزنج مع العربي بأن يخاطب العربي به.

والمتشابه في كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعيين المراد كما صرح به في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وأما بطلان الرابع فلأن التحدي بكل جزء من أجزاء القرآن مع انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاماً تاماً لا بدّ وأن يكون متحققاً به فإن لم تكن مفهمة لا يكون لها مدخل في التحدي وهو خلاف النص فلا إشكال بأن التحدي إنما يكون بأقصر سورة منها وهو ليس كلاماً تاماً فضلاً عن أن يكون في مرتبة التحدي لما عرفت أن كل جزء من أجزاء القرآن لا بدّ وأن يكون له مدخل في التحدي.

قوله: (وإن كانت مفهمة) إيجاب جزئي لأنه نقيض السلب الكلي أي وإن كانت مفهمة في الجملة سواء كانت مفهمة لكل أحد أو لأحد ما كالنبي عليه السلام فينحصر الترديد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع إشكال كثير وإن كانت مفهمة فلا يخلو **(إما أن يراد بها السور التي هي مستهلها)** أولاً فالحصر أيضاً عقلي قدم الشق الأول لأنه هو المراد هنا وإن الثاني مع كونه باطلاً طويل الذيل وإنما قال فأما أن يراد بها ولم يقل فإما أن يدل إذ الدلالة فقط بدون الإرادة لا تفيد مع أن قوله مفهمة معناه دلالة السور من قبيل انقسام الآحاد إلى الآحاد التي هي مستهلها بزنة اسم المفعول أي أولها وأصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال إنما سمي هلالاً في أول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل أول مستهل مجاز ثم شاع حتى صار فيه حقيقة عرفية.

قوله: (على أنها ألقابها)[1] إذ اللقب هو المشعر بالمدح أو الذم إنما كانت ألقاباً لاشتمالها على الإشعار المذكور ولا مدح فوقه لكن الظاهر أن يشترط فيه أن يدل على ذلك بحسب معناه الوضعي كما ينبىء عنه بيانهم من أن إشعار المدح أو الذم تبعي على ما هو المختار فتسميتها ألقاباً محل نظر والقول بأن تسميتها ألقاباً على طريق الإدعاء والتشبيه غير متعارف والإشعار المذكور قد شيد أركانه فمن قال الإشعار هنا خفي فليتهم وجدانه.

قوله: (أو غير ذلك) أي أو أن يراد بها غير السور الخ وظاهر هذا الكلام أن يتناول أن يراد بها السور التي هي ليست مستهلها ومقتضى قوله سميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب جواز كونها أسماء للسور التي ليست مستهلها فقوله **(والثاني باطل)** على إطلاقه منظور فيه.

قوله: والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت هي له في لغة العرب فظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل أقول يمكن أن يجاب بأنا نختار أنها مفهمة وأن المراد بها ما وضعت هي له في لغة العرب من الحروف الواحدة لكن لا من حيث إنها هي المقصودة بالذات بل من حيث إنها تومي وترمز إلى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبيه إلى وجه الإعجاز والإشارة إلى أن الكلام المتحدى به من جنس ما به نظم كلامهم فلو زعموا أنه كلام البشر فلينظموا من هذه الحروف كلا ما يساويه أو يدانيه ففيه تبكيت لهم والزام الحجة عليهم بما يلقمهم الحجر.

---

(١) نقل عن التسهيل أن الإضافة ودخول اللام في العلم المنقول ليس بشرط عند بعض أئمة اللغة فاندفع اشكال البعض.

قوله: (لأنها إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب) مما عدا السور التي مر مستهلها بقرينة المقابلة والمراد بالوضع أعم من الوضع الشخصي والنوعي الشامل للمجاز.

قوله: (وظاهر أنه ليس كذلك) إذ الظاهر أن المعاني الحقيقية وهي حروف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها لما بعدها ولا علاقة لها بمعاني أخر ينتقل منها إليها سوى السور أو القرآن كله إذ لا معنى تسمية شيء واحد بأسماء متعددة بعلاقة واحدة فمعنى قوله إنه ليس كذلك إنه ليس المراد ما وضعت له مما عدا حروف التهجي لما عرفت من أنها غير صالحة للإرادة ولا خلل حينئذٍ في قوله ليس كذلك كما ادعاه البعض فقال وظاهر أنه كذلك لأن إرادة حروف التهجي من هذه الأسماء إرادة لما وضعت هي له في اللغة العربية ويترتب عليها فوائد ولذا اختاره المصنف انتهى. والقرينة على ما ذكر قوله على أنها ألقابها فإنه إشارة إلى أن هذه الأسماء موضوعة لحروف الهجاء في اللغة العربية فإن الألقاب من الأعلام المنقولة فكيف يقول هنا إنه ليس كذلك إذا لم يكن مراده ما ذكرنا.

قوله: (أو غير ذلك) عطف على قوله ما وضعت له أو أن يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له في اللغة الغير العربية ولا يكون أعم مما وضعت له في غير العربية وغير موضوع في لغة أصلاً إذ حال الشق الأخير قد علم مما سبق ولذا قال **(وهو باطل لأن القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى: ﴿بلسان مبين﴾** [الشعراء: ١٩٥] **فلا يحمل على ما ليس في لغتهم الخ)** ولا يخفى أن هذا الاحتمال داخل في قوله بأنها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها الخ فإن المراد بها إن كان ما وضعت له في اللغة الغير العربية كان التكلم بها كالخطاب بالزنجي مع العربي إلا أن يقال ذكر هنا للتعليل بعلة غير ما ذكر.

قوله: (لا يقال لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر) حاصله إذ لا نسلم أنها لو لم تكن مفهمة يلزم المحالات المذكورة والمستند ما ذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وهذا يجوز أن يدل عليه لا بالوضع فلا يكون الخطاب من الخطاب بالمهمل الخ والأولى أن يكون منعاً لبطلان قوله أو غير ذلك أي نختار أن المراد غيره قوله وهو باطل ممنوع إذ الآية الكريمة المسوقة لبيانه لا يشتبه فإن المراد بها ليس الوضع العربي بل المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الأسامي.

قوله: (كما قاله قطرب) حيث قال إن الكفار لما قالوا: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه﴾ [فصلت: ٢٦] الآية أراد الله أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سبباً لإسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فأنزل الله تعالى هذه الأحرف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين استمعوا إلى ما يجيء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان سبباً لإسكاتهم وطريقاً لانتفاعهم به انتهى. ولا يذهب عليك أن هذه الرواية أن تمت يمنع بها كون المراد بها أسماء لحروف التهجي فتدبر وكذا الكلام في الوجوه الباقية يظهر لك بعد النظر وقطرب من أفاضل تلامذة سيبويه لقب به لأنه

كان يبكر إلى سيبويه فكلما فتح بابه وجده فقال ما أنت إلا قطرب ليل إذا القطرب دويبة لا تستريح في النهار من السعي قيل[١] قال الجوفي القول بأنها تنبيهات جيد لأن القرآن كلام عزيز وفوائده عزيزة فينبغي أن يرد على سمع متنبه وكان من الجائز أن يكون قد علم في بعض الأوقات كون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم البشر مشغولاً فأمر جبرائيل أن يقول عند نزوله ﴿الم﴾ [البقرة: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] و ﴿حم﴾ [غافر: ١] ليسمع النبي عليه السلام صوت جبرائيل فيقبل إليه ويصغي إليه قال وإنما لم تستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه كإلا وإما لأنها من الألفاظ التي تتعارف في كلامهم والقرآن كلام لا يشبه الكلام فناسب أن يؤتى فيه بألفاظ مبهمة لم يعهد فيكون أبلغ في قرع سمعه قال قطرب إن العرب إذا استأنفت كلاماً فمن شأنهم أن يأتوا بغير ما يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الآخر كما في أما بعد انتهى. ومن هذا تبين أن ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة لاحقة حتى يرد أن التسمية كافية في ذلك انتهى. ومن هذا ظهر أيضاً أن قوله والدلالة على انقطاع كلام الخ عطف تفسير للتنبيه فإن المراد به المعنى اللغوي أي تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة على متعلقة بالتنبيه أو الدلالة وأنكر البعض ذلك فقال هو وجه ثانٍ لا تفسير للتنبيه ولا وجه له وكلمة الواو الواصلة يرده قول الجوفي وكان من الجائز الخ أن سلم صحته يفيد وجه تخصيص هذا التنبيه ببعض السور دون بعض وبه يندفع إشكال آخر وهو أن بعض أوائل السور متصل بأواخر سورة قبله كما بينه الإمام في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لأنها أنزلت للفصل بين السور لا لإفادة انقطاع الكلام بالنظر إلى ما قبله والاستئناف بالنظر إلى ما بعده وبه يعلم سر الفصل بالتسمية في كل سورة والفصل بتلك الأسامي في بعض السور ولقد سهى البعض[٢] هنا سهواً ظاهراً وكم من عائب قولاً صحيحاً.

قوله: (أو إشارة إلى كلمات هي منها) عطف على قوله مزيدة وسند آخر للمنع المذكور والممنوع هنا إما أن يكون المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أي لا نسلم عدم إرادة ما وضعت له في لغة العرب ظاهراً لجواز أن يكون تلك الأسماء إشارة الخ أي يجوز أن يشير بتلك الأسماء باعتبار دلالتها على مسمياتها لا من حيث إنها مرادة بها بل للإشارة إلى كلمات مسمياتها جزء منها سواء كانت كل منها إشارة إلى كلمة أو مجموع منها كذلك.

قوله: (اقتصرت) أي وقع الاقتصار **(عليها)** أو اختصرت تلك الكلمة مقصورة عليها[٣] أي على الحروف التي هي مسميات تلك الأسماء فلا إشكال بأن الظاهر أن التاء سهو من الناسخ لأن اقتصر مبني للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل.

---

(١) سالكوتي. (٢) عصام.

(٣) فيه إشارة إلى أن في الكلام تضميناً فائدته إفادة أن الاقتصار للاختصار.

قوله: **(اقتصار الشاعر)** أي اقتصرت اقتصاراً مثل اقتصار الشاعر **(في قوله)** أي في قول الوليد بن مغيرة **(قلت لها قفي فقالت لي قاف)** أي فقالت قفت أو أقف آخره لا تحسبي أنا نسينا الإيجاف الإيجاف سرعة سير الخيل قيل وفي بعض النسخ ﴿ق﴾ [ق: ١] بصورة المسمى لكن القراءة بالاسم كما في قوله تعالى: ﴿ق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] فح لا يخل الوزن لأنه من البحر الرجز **(كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال)**.

قوله: **(الألف الآء الله)** بوزن أفعال ممدود مهموز الأول والآخر معناه النعم وهو جمع واحدة إلى بفتح الهمزة وسكون اللام وله لغات أخر.

قوله: **(واللام لطفه)** أي إحسانه أو تقريبه العبد إلى طاعته وتبعيده عن المعاصي **(والميم ملكه)** بضم الميم أو بكسرها قد مر الفرق وبيانه في سورة الفاتحة فاقتصر على الألف من الآلاء وعلى اللام من اللطف وعلى الميم من الملك فأشير بكل منها إلى كلمة فيكون المراد به ما وضعت له في لغة العرب.

قوله: **(وعنه)** أي وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن **(الر وحم ون مجموعها الرحمن)** وفي هذه الرواية أشير بمجموع الأسامي إلى كلمة كما قال مجموعها الرحمن لكن نظر فيها إلى المكتوب فلذا أسقطت الألف الساكنة مع إنها ملفوظة وأما اللام في الرحمن ملفوظ لأنه أدغم في الراء والمدغم في حكم الملفوظ **(وعنه أن الم معناه)**.

قوله: **(أنا الله اعلم)** فاقتصر من أنا على الألف ومن الله على اللام ومن اعلم على الميم فعلم منه أن الاقتصار أعم من الاختصار على الحرف الأول وعلى الوسط وعلى الأخير **(ونحو ذلك)**.

قوله: **(في سائر الفواتح)** كما فسر ﴿الر﴾ بأنا الله أرى و ﴿المر﴾ بأنا الله اعلم وأرى والمص بأنا الله الصمد.

قوله: **(وعنه)** أي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما **(أن الألف من الله واللام من جبرائيل والميم من محمد)** قيل إن هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره من السلف انتهى. وعدم العرفان لا يستلزم الانتفاء ولعل المصنف اطلع عليه والقول بأن بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ما ذكرنا.

قوله: **(أي القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما السلام)** يعني أنه باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات إلى ما ذكر ولا يخفى أنه غير داخل في مضمون قوله أو إشارة إلى كلمات هي منها الخ وذكره في حيزه محل نظر على أن استفادة هذا من ذلك في غاية الخفاء.

قوله: **(أو إلى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله أبو العالية متمسكاً بما روى أنه عليه السلام لما آتاه[1] اليهود تلا عليهم ﴿الم﴾ [البقرة: ١] البقرة فحسبوه وقالوا كيف**

---

(١) كما أتاه اليهود وهم أبو ياسر أن اخطب وأخوه جبير بن خطب وكعب بن الأشرف وحيي والسائل حيي وأسند المصنف القول إليهم مجازاً لرضائهم.

ندخل في دين مدته إحدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] فقالوا خلطت علينا فلا ندري بأيها نأخذ) أو إلى مدد عطف على قوله إلى كلمات الخ أي أو إشارة إلى مدد جمع مدة وهي عبارة عن مجموع زمان بقاء الشيء والأجل يطلق على آخر المدة مثل قوله تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم﴾ [الأعراف: ٣٤] وعلى جميعها كقوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً﴾ وأجل مسمى عنده على وجه والمراد بها الثاني فيكون عطف تفسير للمدة وأقوام جمع قوم وهو مختص بالرجال لأنه إما مصدر نعت به فساغ في الجميع أو جمع لقائم كزائر وزور والقيام بالأمور من وظيفة الرجال وقد يعم القبيلتين على التغليب وهو المراد هنا كما هو الظاهر وآجال بالمد جمع أجل وقد مر توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة وهو تعداد الأبجدية ولكل حرف عدد معلوم فمن ألف إلى الطاء للآحاد ومن الباء إلى ص للعشرات ومن قاف إلى الظاء للمئات والغين للألف ويسمى هذا بالجمل الكبير وأما الجمل الصغير فهو أن يسقط من عدد كل حرف اثني عشر اثني عشر في فما بعد الإسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب فأول حرف يمكن إسقاطه من عدده هو حرف الكاف وإذا أسقطنا من عدد حرف الكاف اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام للستة والميم للأربعة والنون للاثنين والسين ساقطة وعلى هذا القياس وبعضهم يسقط تسعة تسعة فما بقي بعد الإسقاط يكون عدد ذلك الحرف فأول حرف يمكن إسقاط التسعة من عدده هو الياء فالباقي يكون واحداً فهو حرفه وعلى هذا القياس وأكثر ما يستعمله المشارقة هو الجمال الكبير ومشايخ المغاربة يعتنون بشأن الجمل الصغير متمسكاً بما روى الخ أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم فحسبوه بوزن ضربوه من الحساب مدته إحدى وسبعون سنة فيه تنبيه على أن الإشارة إلى مدد قوم الخ باعتبار مسمياتها وفيه تأييد لما ذكرنا في أول البحث أن الثواب الموعود وعلى قراءة ﴿الم﴾ [البقرة: ١] ونحوه إنما يترتب باعتبار مسمياتها فاحفظ هذا فإن مقالات القوم فيه متفرقة فتبسم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لفرط حماقتهم وشدة غباوتهم وسوء فهمهم فهل غيره أي فهل يجد غير ﴿الم﴾ [البقرة: ١] أو فهل غيره موجود **فقال** أي فقرأ: ﴿المص﴾ [الأعراف: ١] و ﴿الر﴾ [يونس: ١] و ﴿المر﴾ [الرعد: ١] فالأول مائة وإحدى وستون والثاني مائتان وإحدى وثلاثون والثالثة مائتان وإحدى وسبعون فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاشتبه الأمر عليهم ومن هذا قالوا خلطت علينا الخ وما روي في القصة أنهم قالوا فهل غيره في كل قراءته عليه السلام فقرأ عليه السلام على الترقي حتى بلغ مائتين وإحدى وثلاثين فما أوهمه كلام المص من أنهم لما قالوه بعد قراءة ﴿الم﴾ فهل غيره قرأ عليه السلام: ﴿المص﴾ و ﴿الر﴾ و ﴿المر﴾ وليس كذلك لكن المص أجمله لعدم تعلق الغرض بتفصيله فكان ذلك نقلاً بالمعنى قيل قال الجوني قد استخرج بعض الأئمة من قوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم﴾ [الروم: ١، ٢] أي البيت

المقدس يفتحه المسلمون في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال انتهى. وقال السهيل لعل عدد الحروف التي في أوائل السور مع حذف المكرر للإشارة إلى بقاء مدة بقاء هذه الأمة انتهى. الأولى للإشارة إلى بقاء الدنيا بعد طلوع رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم فإن في قوله للإشارة إلى مدة بقاء هذه الأمة سوء إيهام يعرف بالتأمل.

قوله: (**فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم**) تعليل للتمسك بما روي بهذا الترتيب حيث ذكر الأقل أولاً فالقليل فالكثير فالأكثر وفيه تأييد لما ذكرنا من أن التلاوة على الترتيب وإنما جمعه روما للاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد لكن لإمداد الأقوام بل مدة دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فإضافة التقرير إلى المفعول والفاعل هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أصل الاستنباط إخراج النبط هو الماء يخرج من البئر أول ما يخفى والمعنى على استخراجهم بأنظارهم وبمراعاة فنهم.

قوله: (**دليل على ذلك**) خبر إن والإشارة إلى المدد والآجال بحسب الجمل وجه دلالته أنه لولا ذلك لما قررهم ولما ساعدهم فتقريره صلى الله تعالى عليه وسلم دليل لأقوال اليهود فالإشكال فإن قول اليهود كيف يكون حجة.

قوله: (**وهذه الدلالة**[1] **وإن لم تكن عربية**) جواب معارضة بأن كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك إذ القرآن على لغتهم (**لكنها لاشتهارها فيما بين الناس**).

قوله: (**حتى العرب تلحقها بالمعربات**) أي بالألفاظ التي يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فكذا ما ألحق بها أن استعمل العرب ذلك تكون معربة فما معنى الإلحاق بها وإلا فلا تكون معربة فلا ملحقة بها والقول بأنها لاشتهارها فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف.

قوله: (**كالمشكاة**) تمثيل بالمعربات فإن المشكاة لغة حبشية على لغتهم للكوة الغير النافذة التي يوضع فيها المصباح (**والسجيلي**) فارسي معرب أصله سنك كل أي الحجر المكون من الطين وفي السجيل وجوه أخر ليست معربة على هذه الوجوه كما سيجيء (**والقسطاس**) بكسر القاف رومي معرب بمعنى الميزان استعمل كل منها في القرآن فعلم المعتبر في العربية كون اللفظ مستعملاً عند العرب لا الوضع العربي فقط أو دالة على الحروف المبسوطة عطف على إشارة إلى كلمات أو على مزيدة (**أو دلالة على الحروف المبسوطة**).

قوله: فإن تلاوته إياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وجه دلالته عليه أنه عليه الصلاة والسلام ما أنكر حسابهم هذا بل قررهم على استنباطهم ذلك وتبسم فعدم إنكاره لذلك تسليم منه أن المراد بها المدد وتبسمه يدل على أنهم أصابوا في مبلغ المدة التي يدل عليها الّم لكن غلطوا في أن تلك المدة مدة أي شيء هي فكأنه عليه الصلاة والسلام قال هب أن المراد به ما حاسبتموه من مدة إحدى وسبعين سنة لكن اخطأتم في قولكم إنها مدة مجيء الشرع لأن الدال على مدة ليس الّم وحده بل من ذلك المص والر والمر.

---

(١) أي تلحق تلك الدلالة هذه الألفاظ فالإسناد مجازي بعلاقة السببية.

قوله: (مقسماً بها) حال من الحروف المبسوطة وهذا أيضاً سند للمنع المذكور أي لا يقال لم لا يجوز أن يكون هذه الألفاظ دالة على تلك الحروف فقوله وظاهر أنه ليس كذلك ممنوع وسنده ما ذكر.

قوله: (لشرفها) علة مرجحة **(من حيث إنها بسائط)** أي عناصر ومواد **(أسماء الله تعالى)** كما أنها مواد سائر الكلمات فلا يكون مختصة بأسماء الله تعالى وهذا مذهب الأخفش حيث قال أقسم الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لأنها مباني كتب المنزلة على الألسنة المختلفة ومباني أسمائه الحسنى وصفاته العليا وأصول كلام الأمم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه فقول المصنف: **(ومادة خطابه)** إشارة إلى أنها مباني الكتب المنزلة ولو قال ومادة خطابهم بعدد مادة خطابه لتمت الإشارة إلى كل ما نقل عن الأخفش ومنشأ شرافتها كونها عناصر الكلام لا مواد أسماء الله تعالى فقط فالله سبحانه وتعالى أقسم بغير أسمائه وصفاته إظهاراً لشرفه كقسمه بالعصر والفجر وغير ذلك وهذا مراد المصنف من هذا البيان الإشارة إلى أن القسم به راجع إلى القسم بأسمائه الحسنى كما أوهمه ظاهر عبارته.

قوله: (هذا) أي خذ هذا فيكون مفعولاً للفعل المحذوف أو الأمر والشأن هذا المذكور من أنه لا يقال أو هذا كما ذكر ومثله يسمى فصل الخطاب لكن حسنة إذا لم يتعلق ما بعده بما قبله إذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر وهنا ليس كذلك إلا أن يقال إن ما بعده إبطال المدعي وما قبله منع لمقدمات دليله وبهذا يتحقق الخروج المذكور فالأولى كونه بياناً لخطابه والإشارة للقرآن ولا إيهام للتخصيص به إذ تخصيص الذكر به لأن الكلام فيما وقع فيه.

قوله: (وأن القول بأنها أسماء السور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب) بكسر الهمزة عطف على قوله لم لا يجوز وإشارة إلى إبطال المدعي بعد المنع لمقدمات دليله إذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعي وهدم المدعي وإن استلزم هدم الدليل لكن تزييف مقدمات دليله يتضمن فائدة أخرى وهي تبيين ما هو المراد من تلك الأسامي ولذا تعرض له.

قوله: (لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستكره عندهم) ومثل ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] فصاعداً ومثل ﴿المر﴾ [الرعد: ١] ومثل ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] وإنما قال مستكرة لما سيجيء من تسوية سيبويه الخ. فلا يدعي عدم الجواز وإنما قال بثلاثة أسماء إذ التسمية بثلاثة ألفاظ نحو سر من رأى وشاب قرناها وغير ذلك من الجمل معروفة عندهم.

قوله: لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكرة لم يقل فغير جائزة لاتفاقهم على جواز ذلك لكن على الاستنكار هذا إذا جعلت الأسماء المتعددة بالتركيب اسماً واحداً وأما إذا نثرت على الحكاية نثر أسماء العدد فلا استنكار على ما سيذكره في الجواب.

قوله: (ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى)[1] وأحسن ما قيل هنا في بيان الاتحاد أن هذا بناء على توهم أنه من الأسماء التي يتشارك الجزء والكل فيها كاسم الماء فإنه يطلق على الكل وعلى كل قطرة ومثل هذا يذكر في مقام الاعتراض إسكاتاً للخصم وإن كان مغلطة واضحة فإن غرض المعارض هدم مدعي الخصم لا إثبات مدعاه وأما الجواب بأن معناه يؤدي إلى اتحاد الاسم بالمسمى التضمني وأنه باطل لأن المسمى مدلول والاسم دال ولا بد للدلالة من طرفين فمع ما فيه من أنه ح لا ينفع ما ذكره المص في جوابه يرد عليه أن المتعارف المدلول التضمني لا المسمى التضمني كما لا يتعارف المسمى الالتزامي بل المتعارف المدلول الالتزامي والفرق بين التسمية والدلالة واضح.

قوله: (ويستدعي تأخر الجزء عن الكل) مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور[2] قيل وقد أورد السيد عيني الصفوي على بعض الألفاظ القرآنية كالضمائر في نحو قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [يوسف: ٢] فإنها إخبار عن إنزال القرآن وهذه الجملة من جملته والضمير القرآن ومنه الضمير نفسه فيعود ح إلى نفسه حتى اضطر في دفعها إلى جواز كون الكلام خبراً عن نفسه نحو قول القائل كل كلام صادق إذا لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ما ذكروه في دفع المغالطة المعروفة بالجواز الأصم فتدبر انتهى. فعلم منه أن هذه الشبهة لا تختص بالأعلام بل تأتي في القرآن والسورة الواقعين في النظم وسيجيء جوابه.

قوله: (من حيث إن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة) فإن الاسم إنما يطلب لأجل المسمى فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ما كان أثوب من مبدأ محدود كتقدم بعض صفوف المسجد والمبدأ المحدود هنا هو العقل فالاسم متأخر عن المسمى بالنسبة إلى ذلك المبدأ المعقول والمتعارف المبدأ المحسوس والمص استعمله في المبدأ المعقول فإن كانت تلك الأسماء اسماً للسورة مع كونها أجزاء منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه إذ تقدم الجزء من حيث إنه جزء تقدم طبيعي وما يلزم من كونه اسماً تأخر رتبي فلا يلزم الدور المحال.

قوله: (لأنا نقول) جواب لا يقال (هذه الألفاظ لم تعهد) أي لم تعرف (مزيدة للتنبيه)

قوله: وتؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى لأن الفواتح من السور.

قوله: لأنا نقول هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه أقول القائل بهذا الوجه لا يقول إنها مزيدة بل

---

(١) وقيل هو مبني على توهم أن الجزء لا يغاير الكل وإلا لغاير جميع الأجزاء فغاير نفسه وكون الاسم متحداً مع المسمى باطل لأن الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه كذا في الحواشي الشريفية انتهى ولا ريب فيه عدم كون الجزء مغايراً للكل لا يكون منشأ للتوهم المذكور على أنهم صرحوا بأن اللفظ علم لنفسه حتى قيل إن إذا أريد به لفظه وكذا ضربه يكون أسماء فقوله لأن الشيء لا يكون علامة لا منظور فيه.

(٢) لأن الاسم الذي هو الجزء لكونه موضوعاً للمسمى الذي هو الكل يتوقف عليه والكل من حيث كونه كلا موقوف على الجزء فيلزم توقف الشيء على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو الدور المهروب عنه وقد عرفت أن جهة التوقف مختلفة فلا يلزم الدور المحال.

سواء كانت فواتح أو لا ولذا لم يقيده وهذا جواب المنع بإبطال سنده بأنه ليس بمتعارف في لغة العرب العرباء وكل ما هذا شأنه فهو باطل والظاهر أنه سند مساوٍ لانتفاء سند آخر غير ما ذكر أوله وله دعاء مساواته إن لم يكن مساوياً وإن كان نادراً والنفي متوجه إلى القيد والمقيد جميعاً أي لم تعهد مزيدة مطلقاً فضلاً عن كونه مزيدة للتنبيه على الانقطاع والاستئناف فما قاله الشيخ عبد القاهر من أن النفي متوجه إلى القيد فعند عدم قيام القرينة على خلافه والقرينة قائمة هنا على نفيهما **(والدلالة على الانقطاع والاستئناف تلزمها وغيرها من حيث إنها فواتح السور)** قوله والدلالة بالرفع ابتداء كلام مسوق لدفع إشكال ناشيء مما سبق وهو أنه لو لم تعهد مزيدة للتنبيه المذكور لما دلت على الانقطاع والاستئناف فأجاب بأن تلك الدلالة غير مختصة بها بل عام لها ولغيرها إذا وقع في الفواتح ويلزمها ذلك لزوماً عربياً ألا يرى أن التسمية في أوائل السور تدل على انقطاع السور المتقدمة واستئناف السورة المتأخرة مع أن لها معنى يراد ولذا قال: **(ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى في حيزها)** أي في تحتها فالتمحض لتلك الدلالة ليس بلازم كالبسملة وأما بعد ولفظ هذا أي خذ هذا وما نحن فيه من هذا القبيل فإن لها معاني مثل كونها اسماً للسور ومع ذلك يدل على الانقطاع والاستئناف فبطل القول بكونها مزيدة للتنبيه المذكور كيف لا وغيرها من حيث وقوع الافتتاح بها المستعملة في معانيها يلزم أن يكون مزيدة للتنبيه لتشاركها في الدلالة المذكورة ولم يقل به أحد وبهذا البيان اضمحل ما قيل فيه منع لأنه يلزمها من حيث إنها كلمات غير مفهومة فيجوز أن لا تكون داخلة في شيء من السورتين المفصولتين انتهى وجه الاضمحلال أنه يلزم من تلك الكلمات وغيرها من حيث إنها فواتح السور فلا وجه لتخصيص كلمات غير مفهومة كما بينا من أن سائرها يشارك تلك الأسماء في الدلالة المذكورة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والفرق تحكم على أنه إن تم ما أوهمه يلزم أن لا يكون في كلامهم فصل الخطاب وهذا يتحير منه أولو الألباب **(ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم)** قوله ولم تستعمل عطف على قوله لم تعهد كما هو الظاهر وإبطال جواز كونها إشارة إلى كلمات الخ. والمعنى ولم تستعمل تلك

يقول إنها واقعة في تركيب كلام يفيد ذلك الكلام بطريقة الرمز والإيماء إلى معنى التحدي على ما قال رحمه الله ولعلها فرقت على السور لهذه الفائدة مع ما فيه من إعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها كذا.

قوله: والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها أي يلزمها وغيرها مما لم يكن مفتتحة بها من السور يعني لا يتوقف الانقطاع والاستئناف على هذه الفواتح لحصوله بغيرها من حيث الخ هذا الكلام رد لكونها مزيدة لا معنى لها وحاصله أن كونها للدلالة على الانقطاع لا يستلزم كونها مزيدة لا معنى لها في أنفسها لاحتمال أن يكون لها معانٍ في غيرها غير الدلالة على الانقطاع فمع هذا الاحتمال لم حكمت بأنها مزيدة وهذا كما قيل عند تمام كلام والشروع إلى آخر هذا أو ذلك ويقال لمثل هذه الألفاظ فصل الخطاب فإن لفظ هذا أو ذلك يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع أنه لكل منهما معنى في نفسه وهو الإشارة إلى المذكور قبله قريباً أو بعيداً.

الأسماء للاختصار أي لا يقاس عليه ولا يخفى ما فيه فالأولى أنه ابتداء كلام ونائب فاعل لم يستعمل مصدره أي ولم يقع استعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة في لغة العرب بقرينة قوله (أما الشعر فشاذ) لا يقاس عليه إذ بإبطال الحكم على وجه كلي يثبت الحكم الجزئي وأما ادعاء عدم وقوع ذلك في مادة جزئية فيشبه المصادرة ويؤيده أن حذف بعض الكلم في غير الترخيم لا يجوز عند النحاة.

قوله: (وأما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فتنبيه على أن هذه الحروف) يعني أن غرض ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مما نقل عنه ليس بيان أن هذه الحروف مختصة بهذه المعاني حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وإنما مراده التنبيه على أن هذه الحروف الخ.

قوله: (منبع الأسماء) أي منها يجري ينابيع الأسماء الحسنى ففيه استعارة لطيفة ألا يرى أنه قال **(ومبادي الخطاب)** نظراً إلى غير أسماء الله تعالى أي منها تبدو وتظهر الخطابات والمحاورات بين المخلوقات لا سيما خطاب الشارع للمكلفين.

قوله: (وتمثيل بأمثلة حسنة) أي دالة على صفات الكمال ولو قال الألف انتقام الله واللام لعنة والميم مكره لكان تمثيلاً أيضاً لكنه اختار ما اختاره في التمثيل لما ذكره من أن أحسن الأمثلة مما ينشرح به الأفئدة.

قوله: (ألا ترى) استدلال على ما ادعاه وأشار إلى أن هذا المدعي كأنه مشاهد ومرئي كيف غفلوا عنه وقالوا ما قالوا.

قوله: (أنه عد كل حرف من كلمات متباينة) في المعنى فعد الألف تارة من أنا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبرائيل وتارة من لطفه وتارة عد الميم من اعلم وأخرى من محمد وتارة من ملكه واللفظ الواحد في إطلاق واحد لا يكون مقتصراً من كلمات متباينة بداهة والإنكار مكابرة قوله معناه أنا الله أعلم من مأول بأن معنى ما هو هذه الحروف مبتدأة ومنبعه يؤيده قوله أولاً الألف آلاء الله واللام لطفه حيث ترك معناه ومثل هذا التأويل المقرون بالقرينة القوية لا يعد بعيداً ويؤيد أيضاً هذا قوله أي القرآن منزل من الله تعالى الخ. لأنه إشارة إلى تفسير خطاب هذه الحروف من مبادئه وبعد تأييد المص مقصوده بمؤيدات كثيرة لا وجه لما قيل وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص هنا بوجه من وجوه الدلالات الثلاثة فحمله عليه خروج عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الأسماء لكان ما ذكر من التركيب لا وجه له انتهى وفي كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص من عد كل حرف من كلمات متباينة كما عرفت فحمله

قوله: وأما قول ابن عباس فتنبيه الخ أقول فيه نظر لأن كلامه رضي الله عنه صريح في معنى البيت القطع بالتخصيص بهذه المعاني وليس في كلامه هذا دلالة على معنى التنبيه المذكور بأحد وجوه الدلالة لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً فحمل كلامه على ما ليس فيه دلالة عليه خروج عن طريقة التحقيق.

عليه عين التحقيق وزبدة التدقيق ولو كان مقصوده الخ. أشار المص إلى الجواب عنه بقوله وتمثيل بأمثلة حسنة والمعترض غفل عنه مع أنه كنار على علم وبه ظهر ضعف قوله ولذا منع بعض المتأخرين صحة الرواية عنه وقال لو صحت لكانت من الرموز التي لا يفهمها إلا صاحب الوحي أو من تلقى عنه بواسطة أو بدونها كابن عباس رضي الله تعالى عنهما فإنه تكلف مستغنى عنه بما حققه المص على أنه يرجع في المآل إلى ما سيأتي من قوله ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله الخ.

قوله: **(لا تفسير)** لمعاني هذه الألفاظ عطف على قوله فتنبيه **(وتخصيص بهذه المعاني دون غيرها)** بمعنى الآلاء واللطف والملك وغير ذلك.

قوله: **(إذ لا مخصص)** تعليل لا تخصيص قوله **(لفظاً ومعنى)** انتصابهما على التمييز أي لا مخصص من جهة اللفظ بأن يقتضي اللفظ اختصاصه بالمعنى أي بمعنى الآلاء واللطف والملك لما عرفت من أنه يمكن أن يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضي اللطف والآلاء وإنما ذكره للتمثيل بأمثلة حسنة وقس عليه غيره ولا مخصص من جهة المعنى أيضاً فإن معنى اللطف كما يمكن أن يستفاد من اللام يمكن أن يستفاد من الطاء بل من الفاء كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن اللام من جبرائيل فإذا انتفى المخصص انتفى التخصيص.

قوله: **(ولا لحساب الجمل)** عطف على للاختصار أي لم تستعمل الحساب الجمل **(فتلحق بالمعربات)** هذا من قبيل ما تأتينا فتحدثنا لكن هنا كلاهما منتفيان أي لم يقع استعمال ولا إلحاق بالمعربات تقريره أن الإشارة إلى المدد والآجال إنما تصح إذا استعملت في كلام العرب لحساب الجمل حتى تلحق بالمعربات إذ الإلحاق فرع الاستعمال وبهذا بطل قوله إلى مدد وظهر منه الجواب عن قوله وهذه الدلالة[1] وإن لم تكن عربية الخ. وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمآل واحد والمعنى ولا بحساب الجمل وسببه على أن الباء سببية **(والحديث لا دليل فيه لجواز أنه تبسم تعجباً من جهلهم وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع)**.

قوله: **(والحديث لا دليل فيه)** أي على مدعاه لجواز أن لا يكون تبسمه عليه السلام

قوله: ولا بحساب الجمل عطف على للاختصار أي ولم تستعمل هذه الألفاظ في كلام العرب بحساب الجمل فتلحق بالمعربات واللفظ إنما يكون معرباً إذا استعمله في كلامه والعرب لم تستعملها لذلك وجدت فيما نظرت إليه من النسخ ولا بحساب بالباء والأصح أنه لحساب باللام والباء سهو من قلم الناسخين لأنه لا يقال لم يستعمل به بل يقال له.

قوله: والحديث لا دليل فيه لجواز أنه تبسم تعجباً من جهلهم أقول تبسمه ﷺ عند حسابهم ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] بحساب الجمل وعدم إنكاره ذلك ليس اخفى دلالة عليه من دلالة قول ابن عباس

---

(١) إذ لا يكفي اشتهار الدلالة بين العرب بل لا بد مع ذلك من وقوع الاستعمال بهذا المعنى بينهم.

لأجل التقرير على استنباطهم كما زعمه بل تعجباً من جهلهم وكمال حمقهم حيث فسروها مع كون القرآن عربياً بمعان[١] لم تستعمل فيها عند العرب والقول بأن أبا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام إياها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف إما أولاً فلأن التقرير منه عليه السلام من الأدلة والتبسم من أمارات التقرير ما لم يصرف صارف فالظاهر أنه استدل بذلك فأبطله المص بما ذكره بناء على أنهم فسروها بما ليس في لغة العرب وخلاصة جوابه أنه لما لم يستعمل عند العرب في هذه المعاني فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير ممن أراد البحث يتكلم عليه لا على ذلك وأما تلاوته على الترتيب المذكور فلزيادة الاطلاع بحالهم لعلهم يتفطنون للمعنى المراد منها أو يسألون عمن يعرف معناها ولما لم يقع التفطن أو الاستفسار تبسم تعجباً من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب أو جهلهم بأمر الدين حيث جعلوا لما هو دائم إلى يوم الدين مدداً وليت شعري كيف يتوهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك[٢] الوهم الكاذب وهذا قرينة على أن تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة شكيمتهم فكيف يقال إنه فكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز أيضاً كونه تعجباً من اطلاعهم على المعنى المراد فإنه لا يخلو من سوء الإبهام على أنه خارج عن قانون المناظرة فإنا من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل إثبات الممنوع فاضمحل الإشكال بأسره[٣] وأعجب منه ما قيل والظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك مجازاة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتأمل انتهى فإن إلزامهم بما يعرفونه من مدة دينه إحدى وسبعين سنة أو مائة وإحدى وستون سنة أو غير ذلك مع أنه غير مطابق للواقع فاسد في نفسه مما لا يخطر بالبال فضلاً عن البيان بالمقال.

قوله: (لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها) وهو فعل القسم وفاعله وحرف

على أنه قصد به التنبيه على المعنى المذكور بل أخذ تسليم ذلك المعنى من تبسمه وعدم إنكاره له أهون وأيسر من أخذ معنى التنبيه من كلام ابن عباس لما ذكرنا من أن صريح كلامه على البت والقطع.

قوله: لكنه يحوج إلى اضمار أشياء وهي فعل القسم وفاعل ذلك الفعل وبالباء القسمية أقول يرد عليه أن المفسرين قد ارتضوا كونها مقسماً بها عند جعلها أسماء الله أو القرآن أو السور ولم يستضعفوا مع أن فيه ارتكاباً إلى تقدير عدة أشياء وهو رحمه الله أيضاً ورده فيما بعد ولم يعده ضعيفاً ولو قيل ارتضاؤهم في ذلك لشرف معانيها المناسب للقسم قلنا شرف المعنى موجود في هذه الحروف الوحدان أيضاً من حيث إنها منبع أسماء الله ومباني خطابه على أنه لم يجعل سبب الاستنكار فقد الشرف بل

---

(١) وفي المفتاح استعملته جعلته عاملاً واستعملته سألته أن يعمل واستعملت الثوب ونحوه اعملته فيما يعد له انتهى واستعمال الألفاظ في معانيها مأخوذ من الأخير وهو محدث ويقال استعمل بمعنى السير وفي معنى السير وبمعنى السير والكل شائع في كلامهم فلا يحمل نسخة الياء على السهو.

(٢) ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر هذا أي القول بأن المقطعات إشارة إلى مدد الأقوام باطل لا يعتمد عليه.

(٣) شهاب.

القسم وجوابه أيضاً محذوف لأن ذلك الكتاب لا يصلح جواباً لخلوه عما يتلقى به القسم من أن واللام والقول بأن عدم الدليل مطلقاً ممنوع لأن عطف القسم على بعضها نحو ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١، ٢] ﴿وق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] يدل على كونه مقسماً به ويحمل البواقي عليه مدفوع بأن غايته إفادة الصحة في الجملة ولا نزاع فيه كما أشار إليه المص بقوله وإن كان غير ممتنع لكنه لاحتياجه إلى إضمارها كأنه ممتنع في نظر البلغاء لوجود الوجه الخالي عن التكلف المذكور على أنه لا يسلم كون الواو عاطفة بل يجعلها قسمية على أن لا يكون للحروف محل من الإعراب على ما لا يخفى على من نظر في كلامه في سورة يس وص وق ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للإشارة إلى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه وأما ارتضاؤه كونه مقسماً بها إذا كانت أسماء الله أو القرآن أو السور لأن أسماء الله تعالى وصفاته كانت صالحة لأن يقسم بها في نفسها وهذا يعطي حسناً بارتكاب تلك الإضمار بخلاف أسماء الحروف المقطعة فإنها ليست بتلك المرتبة وقد عرفت أنه المتداول بين المعربين فيصح أن يرتكب فيه الإضمار وكثرة التقدير بخلاف الغير المتداول فإنه لكونه غير فصيح لا يلتزم مثل ذلك فيه.

قوله: (والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة بعلبك وأما إذا نثرت[1] نثر أسماء العدد فلا) جواب عن أن التسمية بثلاثة أسماء مستنكرة وحاصل الجواب أن المستنكر في لغة العرب تركيب ثلاثة أسماء تركيباً خاصاً كحضرموت وبعلبك بحيث يجري الإعراب المستحق على حرفه الأخير فلا نزاع في أنه ليس من لغة العرب وأما إذا ركبت بطريق الإضافة وإجراء الإعراب المستحق على كل من تلك الألفاظ مثل أبي عبد الله وبطريق الحكاية وإبقاء الألفاظ على ما كانت هي عليه من الإعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شراً أو بألم وبحم عسق ونحو ذلك منثورة نثر أسماء الأعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب العرباء والمعارض ظن أن الثاني كالأول ليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكر في التوضيح والتلويح **(وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر)**.

قوله: (وناهيك) أي حسبك وكافيك اسم فاعل من النهي كأنها لغاية كفايته تنهاك عن طلب دليل سواها ففي الكلام استعارة والباء زائدة كما في حسبك بدرهم وقيل إنها متعلقة

الاحتياج إلى اضمار أشياء وهو موجود فيها عند جعلها أسماء للسور مقسماً بها.

قوله: والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت اسماً واحداً على طريق بعلبك أي إذا جعلت على طريق بعلبك وحضرموت في جريان الإعراب في آخره أقول الأولى أن يقول إنما تستنكر إذ لا امتناع في ذلك ولو جعلت اسماً واحداً لكن فيها استنكار ونفارة.

قوله: وناهيك أي حسبك وكافيك وأصله من النهي كأنه ينهاك من طلب دليل سواه.

---

(١) نثرت بنون وثاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم والمراد ما لم تركب أصلاً.

بالتمسك أي ناهيك التمسك بتسوية سيبويه فلا تكون زائدة وقيل الباء متعلقة بناهيك نظراً إلى المعنى أي اكتف بتسوية سيبويه انتهى. ومثل هذا يمكن إجراؤه في بحسبك درهم أي اكتف بدرهم أو حسبك التمسك بدرهم والظاهر المنقول كونها زائدة وما ذكر تكلف وتسوية قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخمت تأبط شراً من الأسماء لرخمت رجلاً مسمى بقوله عشرة يا دار عيلة بالحوا تكلمني كذا قيل.

قوله: (وطائفة من أسماء حروف المعجم) أي حروف الإعجام أو حروف الخط المعجم قيل نعم التسمية بأسماء منثورة لم توجد في كلامهم وما ذكره سيبويه مجرد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد انتهى. وأنت خبير بأن كلام سيبويه مع أنه إمام جليل في فن العرب إن كان محتاجاً للإثبات يرتفع الأمان في عموم البيان فإن سيبويه إذا نقله من إمام آخر يحتاج ذلك إلى الإثبات وهلم جرا وإذا نقل من شاعر فصيح فالناقل لكونه آحاداً لا يخلو عن شبهة فمثل هذا الإشكال يجب عنه صون المقال فإنه يؤدي إلى الفساد والإخلال.

قوله: (والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن المعارضة بأنه يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى الخ. ولما كان توهم اتحاد الاسم والمسمى مبنياً على توهم أنها من الأسماء التي تشارك الجزء والكل فيها مثل الماء وإن كان هذا مغالطة واهية أجاب بأنها ليست من هذا القبيل بل من قبيل الأسماء التي لا يتشابه أجزاؤها كإنسان وفرس فكما لا تقع التسمية على أجزائهما مثلاً لا يقال ليد زيد ورأسه إنسان كذلك لا تقع التسمية على كل جزء من أجزاء السور بل المسمى المجموع من حيث هو المجموع مأخوذاً فيه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لأنه جزؤها وقد عرفت أنها غير متشابهة الأجزاء فلا يستلزم إطلاق الاسم على الكل إطلاقه على كل جزء منه حتى يلزم المحذور ولو قيل الاعتراض المذكور مبني على توهم أن الجزء لا يغاير الكل كما نقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب ح أن كل واحد من تلك الأسماء لم يعتبر فيه شيء من

قوله: والمسمى هو المجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد أقول هذا الجواب يرد سؤال لزوم الاتحاد لكن لا يرد لزوم تسمية الشيء باسم نفسه لأن لهذا الجزء حظاً في التسمية بالاسم ولو مقروناً بسائر الأجزاء وأما جوابه عن لزوم تأخر الجزء عن الكل بقوله وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً فمدخول فيه أيضاً لأنه إنما وقع جزءاً من حيث إنه اسم للسورة على ما هو المفروض فالأولى أن يجاب بمنع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود العيني بأن يقال لا يجب تأخر ذات الاسم عن ذات المسمى إذ قد يكون جزءاً للمسمى كما في هذه الفواتح فيتقدمه وقد يكون المسمى جزء الاسم كما في أسماء الحروف فيتأخر الاسم عن المسمى وأما إذا لم يكن الاسم جزءاً من المسمى ولا المسمى جزءاً منه لا يوصف بالتقدم والتأخر وإن كان وصف الاسمية متأخراً ذاتاً وزماناً عن ذات المسمى مطلقاً أي سواء كان الاسم جزءاً من المسمى أو عكسه أما على الثاني فظاهر وأما على الأول فلأن تقدم ذات الجزء لا ينافي تأخر وصف اسميته ولا استحالة فيه وهذا كتأخر وصف الجزئية عن ذات الكل فإنه لا ينافي تقدم ذات الجزء على ذات الكل.

الأجزاء في تقومه بل المعتبر في تقومه مجموع الأجزاء من حيث المجموع معتبراً فيه الهيئة الاجتماعية العارضة للأجزاء بأسرها فلا اتحاد أي فلا يتوهم الاتحاد فضلاً عن لزومه.

قوله: (وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسماً فلا دور لاختلاف الجهتين) جواب عن لزوم الدور المشار إليه بقوله ويستدعي تأخر الجزء عن الكل حاصله إن أردت بتأخر الجزء عن الكل تأخره باعتبار كونه اسماً فمسلم لكن هذا لا يضرنا لأنه مقدم من حيث ذاته وتوقف الكل على الجزء من حيث الذات لا باعتبار كونه اسماً وتوقف الجزء عليه وتأخره عنه باعتبار كونه اسماً فجهتا التوقف متغايرتان فلا يلزم الدور الباطل المهروب عنه وإن أردت بتأخره عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكرناه وبالجملة تقدم الشيء على الشيء ذاتاً وتأخره عنه وصفاً مما لا محذور فيه بل كثير في كلامهم ونقل عنه قدس سره أن ذات الجزء متقدمة على الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءاً له كما في الفواتح فتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كما في أسماء الحروف وإذا لم يكن الاسم جزءاً من المسمى ولا كلاً له لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقاً لا يقال وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث إنها أسماء لها فإذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضاً لأنا نقول اللازم على ذلك تأخر وصف الجزئية عن الكل ولا استحالة فيه انتهى قوله بل ربما كان جزءاً له كما في الفواتح فيه نوع شائبة مصادرة إذ لا يسلم الخصم ذلك إلا أن يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه بل الأمر كذلك في كل جزء خارجاً أو ذهناً كذلك وإنما قيد بالذات بالنظر إلى المقام وإلا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية أيضاً فتدبر ثم الظاهر أن دعوى تأخر الاسم عن المسمى بناء على أن هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع له الخاص لأنه من الأعلام الشخصية ولا ريب في تأخره عن المسمى وأما تعيين الاسم لمن سيولد من الأبناء مثلاً من قبيل الوعد أو تعليق التسمية بوجود المسمى ألا يرى أنه لا يعرف أن من سيولد أهو ذكر أم أنثى فكيف يعين الاسم المذكر أو المؤنث وأما قوله تعالى: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [الصف: ٦] الآية. فمن قبيل الإنشاء للتسمية بهذا الاسم الشريف وأشار إلى أنه رسول

قوله: فلا دور أقول المحذور المذكور هو لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزءاً متقدماً على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج إلى دفعه باختلاف الجهة فلعله رحمه الله أراد أن لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يخلو عن لزوم الدور فإن اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف على وجود الأجزاء ومن جملتها الجزء الذي هو اسم الكل وهذا دور لأنه توقف الشيء على ما يتوقف عليه فحاصل الجواب أن توقف الجزء على الكل إنما هو في وصف الاسمية فيتأخر عن الكل وصفاً وتوقف الكل إنما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدم على الكل ذاتاً فلا دور.

يحمده الأولون والآخرون والأنبياء والمرسلون ويؤيده قول من قال إن الواضع هو أبو البشر وفيه أيضاً محافظة القاعدة المتفق عليها وهي أن الأعلام الشخصية وضعها وضع الخاص للموضوع له الخاص وهذا لا يتحقق إلا بملاحظة الشخص بمشخصاته ولا شك في تأخره وأما القول بأنه لم لا يجوز أن يجعل المفهوم مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بإزائها بأن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً قول لم يقل به أحد إذ الوضع العام للموضوع له الخاص في الموصول واسم الإشارة والضمائر مع أن هذا قول بعض المحققين ورضي به المتأخرون وأما عند الجمهور فهذا الوضع العام للموضوع له الخاص غير متحقق وبالجملة لم يقل أحد بذلك الوضع في الأعلام شخصية كانت أو جنسية وبعض المحشين هنا مقال يفضي منه العجب ويتحير منه أرباب الأدب.

قوله: (**والوجه الأول أقرب إلى التحقيق**) أي من سائر الوجوه وليس المراد من الوجه الثاني وإن أوهمه ذكره عقب ذلك إذ العلة المذكورة توجب ذلك فعلم منه أنه لو ذكر جميع الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الأول الخ. لكان أقرب إلى التحقيق وقيل يعني به الوجهين الأولين لأنهما عنده وجه واحد كما مر لاتحادهما بحسب المراد والمآل انتهى. وفيه تأمل وجه الأقربية إلى التحقيق هو أن كونها أسماء الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فإنه ليس بمحقق مثل تحققها وإن ذهب إلى كونها أسماء للسور الأكثرون لأنك قد عرفت ما فيها وما عليها فلا يكون أقرب إلى التحقيق وصيغة التفضيل هنا بمعنى أصل الفعل بقرينة قوله وأسلم من لزوم النقل وقيل أصل القرب حاصل في كونها أسماء السور لاندفاع ما أورد عليه بما ذكر من الأجوبة انتهى وقد عرفت أن الوجه الأول ما ذهب إليه المبرد كما في ابن عادل وكفى به دليلاً على صحته فلا وجه لما قيل إن هذا الوجه الأول قول لم يقله أحد من السلف انتهى. فالمناسب له أن يقول لم نعرف كونه منقولاً من السلف والمبرد إمام موثوق به فلو لم يطلع على ذلك النقل من السلف لم يذهب إليه.

قوله: (**وأوفق للطائف التنزيل**)[1] وهي الإشارات الخفية والأساليب العجيبة فإن في

قوله: والوجه الأول أقرب إلى التحقيق أي إلى تحقيق إعجاز القرآن لما ذكرنا من أن الدلالة فيه على التحدي بالقصد الأولي وأنه هو الغرض الأصلي إذ به يحصل التبكيت والزام الخصم والدلالة على التحدي في الوجه الثاني إنما هي لترجيح التسمية وبالعرض لا لأنها هي أصل المقصود.

قوله: وأوفق للطائف التنزيل لما فيه من الدقة ولطف المعنى فإن فيه رمزاً وإيماء إلى المعنى المقصود بالذات الذي هو التحدي المؤدي إلى التبكيت وإلزام الخصم.

---

(١) ويقال مثل ما يقال في وجه إفادتها التحدي فإن تلك اللطائف حصلت في الأعلام بطريق التبعية لا بالقصد الأول.

الوجه الأول رمزاً في أول الأمر إلى التحدي المؤدي إلى إسكات الخصم وتسكين لهبهم كما فصله المص هناك وأما كونها أسماء للسور فإنما يستلزم ذلك ثانياً وبالعرض إذ المتبادر في الأسماء مسمياتها ابتداء والانتقال إلى التحدي المشار إليه بقوله إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب الخ بالواسطة وربما يغفل عنه لعدم سوق الكلام إلى إفادته بخلاف الوجه الأول فإن انتقال الذهن إلى اللطائف أسرع كما عرفت على أن اللطائف المومي إليها بقوله هناك وقد روعي في ذلك ما يعجز عنه الأديب الخ. منتفية بالمرة في احتمال كونها أسماء للسور اللهم إلا أن يتكلف فحينئذٍ يكون أصل الموافقة للطائف مشتركة بين الوجهين ولهذا قال وأوفق.

قوله: (وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك) افعل التفضيل هنا بمعنى أصل الفعل والأولان كذلك كما أشرنا إليه فلا حاجة إلى أن يقال إن كلمة من ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من أسلم والمفضل عليه محذوف وهو الوجه الثاني أو الوجوه الباقية ما سوى الأخير كما هو الظاهر فإن فيها نقلاً عن المعاني التي هي الحروف المقطعة إلى معان

قوله: وأسلم من لزوم النقل لاستعمال تلك الألفاظ حينئذٍ في معانيها الموضوعة هي لها أولاً وهي الحروف الوحدان بخلاف الوجه الثاني فإن فيه نقلاً من تلك المعاني الأصلية إلى معانٍ أخر هي السور وكذا هو اسلم من وقوع الاشتراك في الاعلام المخل بالمقصود من العلمية وهو تعيين المعنى وتشخيصه من غير ليس بخلاف الثاني فإنه يلزم فيه اشتراك سورتين أو عدة سور في اسم واحد مثل الٓم وطسم وحم قال صاحب الكشاف وهذا القول من القوة والمتانة والقبول بمنزل وجه اختيار هذا القول ما قاله القاضي رحمه الله من أنه أوفق بلطائف القرآن واختصاراته مع بقاء الألفاظ على أصل وضعها وعدم النقل بوجه الاشتراك إلى معانٍ علمية ليس القصد فيها إلا إلى التمييز وفيه أن التسمية بأسامي الحروف وحكاية الأعلام بعد الوقوع في التركيب من غير أن يظهر الإعراب خلاف الظاهر وأما قوله وعليه اطباق الأكثر فمؤول بأنه نظير قول الناس فلأن يروي قفا نبك وعفت الديار ويقول الرجل لصاحبه ما قرأت فيقول الحمد لله وبراءة من الله ورسوله ويوصيكم الله في أولادكم والله نور السموات والأرض وليست هذه الجمل بأسامي هذه القصائد وهذه السور والآي وإنما يقصد به رواية القصيدة التي ذاك استهلالها وتلاوة السورة والآية التي تلك فاتحتها فلما جرى الكلام على أسلوب من يقصد التسمية واستفيد منها ما يستفاد من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز دون الحقيقة وما ذكره سيبويه من التسوية بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وبين التسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم مجرد قياس بلا نقل من أئمة العربية قال صاحب الكشف والحكاية فيها بعد الوقوع في التركيب الإسنادي فيها مخالفة ظاهرة للقياس وما قيل من أن النقل في الاعلام أكثر وإن العلمية لا تنافي بقاء الألفاظ المذكورة وفي اختيارها موافقة الجمهور والتمييز يحصل بالشهرة على أن الأصل في الأسماء الإعراب فظاهر السقوط لأن النقل فرع ثبوت العلمية نعم لو كان النزاع في النقل والارتجال لحسن ذلك والعلمية وإن لم تناف الألفاظ لكن تنافي قصد الألفاظ عند الاطلاق والمتبع الدليل لا كثرة الذاهبين إليه وأما قوله فأصل الأسماء الإعراب فهو حجة عليه لا له لأن الذاهب إليه يجعله معرباً ثم لا يظهر الإعراب للحكاية وأن الأصل فيها أن لا يعرب إلى هنا كلامه.

أخر وهي السور وأسماء القرآن أو أسماء الله تعالى إذ ما ذكرناه أولى من اختيار الحذف فكلمة من صلة لأسلم بمعنى سالم أو للسلامة المفهومة من أسلم لا للتعليل بمعنى أنه أسلم من الوجه الثاني من أجل لزوم النقل ووقوع الاشتراك للوجه الثاني فإنه مع بعده عن الفهم يخالف الاستعمال إذ السلامة يتعدى بمن يقال سلم من العيوب والذنوب وإذا بني أفعل التفضيل الذي يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضيلية قبل والأصل في الألفاظ المستعملة في القرآن أن يراد بها المعاني اللغوية حتى ذهب القاضي أبو بكر أن الحقيقة الشرعية أي المنقول الشرعي غير واقعة انتهى وهذا يخالف ما حقق في المرآة من قوله ولا شك أن مبنى أكثر الأحكام العرف والاستعمال لا مجرد الأوضاع العربية حتى أنها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز انتهى والصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك ممن لا تكاد أن تحصى التي ذكرت في القرآن منقولات شرعية فما نقل عن القاضي أبي بكر يشبه أن يكون افتراء وبما نقل من المرآة يرد الاعتراض على المص إلا أن يقال إن قوله ووقوع الاشتراك مع قوله من لزوم النقل وجه واحد والكلام في ترجيح الأول على الثاني فقط ويؤيده ذكره قبل بقية الوجوه فلا يرد ما أورده من أن الأولى ذكر ذلك بعد استيعاب الوجوه **(في الأعلام من واضع واحد)**.

قوله: (في الأعلام) أي الأعلام الشخصية أشار بها إلى أن المراد بكونها أسماء السور كونها أعلاماً شخصية فإن القرآن إن كان عبارة عما نزل به جبريل فلا ريب في أنه شخصي وكذا أجزاؤه فاسمه علم شخصي وإذا كان عبارة عن الكلمات المركبة تركيباً خاصاً سواء يقرأ به جبريل أو زيد أو عمر وعلى أن الحق هذا فالقرآن حينئذٍ مثل الشخصي فيكون اسم سورة علم شخصي وتمام البحث في التوضيح ولما كان أكثر الفواتح يشترك فيها عدة من السور كآلم والر وحم لزم وقوع الاشتراك وفق الأعلام من واضع واحد قيد به إذ وقوع الاشتراك في الأعلام حين تعدد الواضع حسن مثل زيد إذا وضعه جماعة لأولادهم فإنه عذر وإن كان يجري قوله ويعود بالنقض الخ.

قوله: (فإنه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية) علة لقوله أي الاشتراك المذكور ليس بمستحسن فإنه يعود بالنقض والإبطال على مقصود العلمية أي على مقصود من العلمية من تمييز المعنى المسمى بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك لا يخلو عن الالتباس ما لم يقرن بالقرينة فإذا قيل حم لا يفهم السامع إحدى الحواميم السبع بخصوصها إلا عند قرينة وأما القول بأنهم أرادوا به أنها كالأسماء لها كما تقول قراءة: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص: ١] الآية فكما أن مثل هذا ليس باسم للسورة فكذلك ليست بأسماء لها لكن لما استفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها أسماء للسور أعني مجموع السور تسامحوا وقالوا إنها أسماء لها فلا نقل فيها فيكون سالماً عن ذلك كالوجه الأول إلا أن الأول لعدم احتياجه إلى التأويل يكون أسلم فضعيف جداً إذ استدلالهم على ذلك والاعتراضات الواردة عليه ودفعه يأبى عنه كل الإباء.

قوله: (وقيل إنها أسماء القرآن) أي المجموع من حيث المجموع والمراد إعلامه وتعدد الاعلام وترادفها لا محذور فيه إذ تعدد الأسماء يدل على شرف المسمى وهذا أخرجه ابن جرير عن مجاهد وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة ولذا قيل إنه أرجح مما اختاره المص فإنه لم ينقل عن السلف انتهى وقد عرفت أن ما اختاره قول المبرد وحسن الظن به أنه اطلع على النقل عن السلف وأنه راجح بسلامته عن النقل دون هذا الوجه.

قوله: (ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن) وهذا الدليل لا يفيد القطع لاحتمال كون المراد منهما البعض إذ الكتاب والقرآن كما يطلق على المجموع كذلك يطلق على البعض كما صرح به المصنف هناك مع أن الإخبار عنها على احتمال واه غير متعين ولذا مرضه ولم يرض به لعدم أوثقية دليله قوله والقرآن عطف تفسير للكتاب إذ لم يخبر عنها بالقرآن صريحاً وأما قوله تعالى: ﴿الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾ [الحجر: ١] فالقرآن عطف على ما أضيف إليه الخبر لا على الخبر وقوله تعالى ﴿طس تلك آيات القرآن﴾ [النمل: ١] الآية الخبر الآيات وادعاء آيات القرآن قرآن بعيد إلا أن يراد بها مجموع الآيات من حيث المجموع فيكون عين القرآن فتكون الإضافة بيانية ولا يضره كون القرآن عبارة عن المجموع المشخص دون القدر المشترك.

قوله: (وقيل إنها أسماء الله تعالى) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما قيل.

قوله: (ويدل عليه) أي دلالة ظنية لاحتمال التأويل **(إن علياً كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص يا حم عسق)** أخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع بن أبي نعيم القارىء عن فاطمة بنت علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما أنها سمعت علياً رضي الله تعالى عنه يقول يا كهيعص اغفر لي.

قوله: (ولعله أراد يا منزلهما) جواب استدلالهم وكلمة الترجي إما لعدم الجزم

قوله: وقيل إنها أسماء القرآن قيل هذا وما ذكر بعده معطوفات على ما عطف عليه قيل الأول.

قوله: ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن نحو ﴿الر كتاب أحكمت آياته﴾ [يونس: ١] ﴿الر كتاب أنزلناه إليك﴾ [إبراهيم: ١] ﴿المص كتاب أنزل إليك﴾ [الأعراف: ١، ٢] ﴿الر تلك آيات الكتاب المبين﴾ [يوسف: ١] ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] ﴿الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾ [الحجر: ١] ﴿طس تلك آيات القرآن﴾ [النمل: ١] ﴿حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً﴾ [فصلت: ١ ـ ٣].

قوله: ولعله أراد يا منزلهما تأويل قوله رضي الله عنه به لأن أسماء الله تعالى توقيفية لم يرد إذن من الشرع صريحاً بلا احتمال على اطلاق هذين اللفظين على الله تعالى أو لأن أسماء الله

لاحتمال كون المراد ظاهره أو لأن عادة الكبار يستعملون كلمة الترجي والإطماع في مقام الجزم ولعله أراد يا منزلهما بتقدير مضاف فيه بدلالة أنه لا يظهر له معنى مناسب له من تعظيم أو تنزيه أو ما يرجع إليهما كسائر أسمائه مع أن أسماءه تعالى توقيفية وهذا الأخير مدفوع بأن مثل هذا في حكم المرفوع وإن كان موقوفاً على علي كرم الله وجهه فيكون إذناً من الشارع وإنما خصهما بالذكر مع أنه منزل الكل لحكمة لاحت له أو وقع اتفاقاً أو لكثرتهما من سائرهما مع أن لها إشارة إلى رموز خفية ولطائف دقيقة فالمناجاة بها أدخل في إسعاف الحاجات وقيل إن هذا التأويل يرده ويأباه ما ورد في الأحاديث مثل ما أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس في قوله: ﴿كهيعص﴾ قال معناه من يجير ولا يجار عليه انتهى. ولعله أراد كلام من يجير ولا يجار عليه لأن التأويل في الأول ليس بأدنى منه في الثاني فمن رضي به في الرواية الأولى فقد رضي في هذه الرواية الأخرى وإلا فلا.

قوله: (وقيل) أي في لطائف تسمية تعالى باسم ﴿آلم﴾ **(الألف من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والميم من الشفة وهي آخرها)** فيكون متعلقاً بتسميته تعالى باسم ﴿آلم﴾ خاصة أو المعنى وقيل في معنى ﴿آلم﴾ خاصة بطريق الإشارة إلى المخارج الثلاثة سواء جعل من أسماء السور أو من أسمائه تعالى أو من أسماء القرآن أو جعل من أسماء الحروف المبسوطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بعديل القول بأنها أسماء الله تعالى ولا قبله وهذا الوجه هو الأوجه **(جمع بينها إيماء إلى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى)**.

قوله: (ينبغي أن يكون أول كلامه) ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا فإنه يورث قسوة في القلب والأول مفتح الكلام وأوسطه خيره والآخر ختامه وعن هذا خص الذكر بها قيل هذا مع اختصاصه بآلم ليس واقعاً في محله فهو كالدخول بين العصا ولحهائها انتهى. ودفعه ظاهر مما ذكرناه والمراد بالألف الهمزة فإن أقصى الحلق أي أبعده مما يلي الصدر مخرجاً لا الألف الساكنة **(وقيل إنه هو استأثر الله تعالى بعلمه)**.

قوله: (استأثر الله تعالى) استأثر بالشيء استبد به أو اختص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه أنها في أكثر النسخ فمعناه سر خصه الله تعالى بعلمه أو جعله مقصوراً على علمه وسيجيء تأويله وفي بعض النسخ استأثره الله تعالى بالضمير المفعول فالظاهر أنه

تعالى كلها تدل على معنى تعظيم أو تنزيه أو ما يناسبهما وليس فيها ما يدل على مثل تلك المعاني وأما ما وقع في دعاء علي رضي الله عنه فمؤول بما ذكره رحمه الله.

قوله: جمع بينهما إيماء إلى أن العبد ينبغي الخ هذا تأويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حسي أو عقلي مما سواه قال ابن الفارض قدس الله سره:

ولو خطرت لي في سواك إرادة ... على خاطري سهواً قضيت بردتي

قوله: وقيل إنها سر استأثر الله بعلمه أي تفرد بعلم ذلك واستبد به من قولهم استأثر فلان بالشيء أي استبد به والاسم الأثرة.

بتضمين معنى خص ويرجع الضمير له صلى الله تعالى عليه وسلم والباء داخل على المقصور وهذا لا يلائم كلام المص من قوله ولعلهم أرادوا الخ. فالأولى مرجع الضمير السر أي خصه أي السر الله تعالى بعلمه فالمص حاول إلى بيان ما أرادوا به إذا إرادة ظاهرة يؤدي إلى خلل عظيم وسئل الشعبي عنها فقال إن لكل كتاب سراً وسر القرآن فواتح السور فدعها وسئل عما بدا لك فهي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والمتشابه نوعان الأول متشابه اللفظ إن لم يفهم منه شيء كمقطعات أوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لأنها أسماء حروف يجب أن يقطع كل منها عن الآخر في التكلم والثاني متشابه المفهوم إن استحال إرادته كالاستواء واليد كذا في كتب الأصول قوله لا يعلم تأويله إلا الله بالنظر إلى الأمة وأما النبي عليه السلام فربما يعلمه بإعلام الله تعالى كذا قيل كما في المرآة فاتضح معنى قول المص ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله وظهر منه أيضاً أنه لا منافاة بينه وبين قول الشعبي.

قوله: (وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه) فعن الصديق رضي الله تعالى عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن أوائل السور وعن عمر وعثمان رضي الله تعالى عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله تعالى عنه أيضاً ما هو من قوله لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكلام حروف التهجي والحاصل أنه تفسير مأثور عن أكثر السلف فهو أرجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين واختاره أئمة الأصول المحققين لكن المص اختار الوجه الأول لاشتماله على اللطائف التي تحيرت العقول فيها ولاستلزامه التحدي فالحق أحق أن يتبع وإن خالف المشهور.

قوله: (ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره) لما كان مذهب الشافعي أن المتشابهات يعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفاً لمذهبه ظاهراً صرفه عن ظاهره فقال ولعلهم أرادوا الخ والتعبير بصيغة الترجي قد مر بيانه آنفاً.

قوله: (إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد) تعليل لوجوب تأويل كلامهم قال فخر الإسلام هذا في حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام انتهى. فعلم منه أن هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون ظاهره مخالفاً لمذهب الشافعي يكون مخالفاً لمختار بعض مشايخنا فالتأويل المذكور ليس بمختص بمذهب المص كما زعم أرباب الحواشي لكن يرد

قوله: وقد روي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه قال الشعبي وجماعة ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] وسائر حروف الهجاء في أوائل السور من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وهي سر القرآن فنحن نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى وفائدة ذكرها طلبنا الإيمان بها قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن أوائل السور وقال علي رضي الله تعالى عنه إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي قال داود بن أبي هند كنت أسأل الشعبي عن فواتح السور فقال يا داود إن لكل كتاب سراً وأن سر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما سوى ذلك.

عليه أنه كما يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بما لا يفيد يبعد أيضاً تبليغ الرسول بما لا يفيد فيلزم منه أن آحاد الأمة كالخواص من الأنبياء لا يفهم ذلك أيضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا قوله إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد إن أراد به أنه لا يفيد أصلاً فهو غير مسلم إذ يفيد ابتلاء الراسخين في العلم فإن الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم إذ العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به فابتلاؤهم يمنعهم عن التفكر والوصول إلى مطلوبهم من العلم فهو أعظم النوعين ابتلاء لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد كابتلاء الجاهل بالأمر على تحصيل العلم وإن أراد به أنه لا يفيد معنى فبعده ممنوع والمستند ظاهر مما تقدم ذكره.

قوله: (فإن جعلها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور) شروع في بيان إعرابها بعد بيان معانيها أورد الفاء للإشارة إلى أن بيان إعرابها حقه بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع في وقوعها ولا وقوعها وكذا الكلام في الاحتمالات الأخر ولرعاية الفصل الواحد قدم هنا ما أخره هناك وللزوم كونها ذات حظ من الإعراب على هذه التقادير.

قوله: (كان لها حظ من الإعراب) أي على القطع لأنها أسماء منقولة من مفرد أو مركب مع اعتبار التركيب فيها **(إما الرفع على الابتداء)**.

قوله: (إما الرفع) بكسر الهمزة وعديلها أو في قوله **(أو النصب)** وفي قوله **(أو الخبر)**

قوله: إما بالرفع بالابتداء أو الخبر أي المبتدئية أو الخبرية أو النصب بتقدير فعل القسم الخ يفهم من ظاهر كلامه هذا أن هذه الوجوه المذكورة بأسرها جارية في كل فاتحة من تلك الفواتح وإن كان جريان بعض هذه الوجوه في بعضها على ضعف كصاد وقاف ونون فإنهم استكرهوا الخبر فيها على القسمية وقال صاحب الكشاف فإن قلت فما وجه قراءة صاد وقاف ونون مفتوحات قلت الأوجه أن يقال ذاك نصب وليس بفتح وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف على ما ذكرت وانتصابها بفعل مضمر نحو اذكرتم قال فإن قلت هلا زعمت أنها مقسم بها وإنها نصبت قولهم نعم الله لافعلن وأي الله لافعلن على حذف حرف الجر وأعمال فعل القسم وقال ذو الرمة: «الأرب من قلبي له الله ناصح» وقال الآخر: «فذاك أمانة الله الثريد» قلت إن القرآن والعلم بعد هذه الفواتح مخلوف بهما فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك قال الخليل في قوله عز وجل: ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى﴾ [الليل: ١، ٢] ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ [الليل: ٣] الواوان الأخيران ليستا بمنزلة الأولى ولكنهما الواوان اللتان تضمان الأسماء إلى الأسماء في قولك مررت بزيد وعمرو والأولى بمنزلة الباء والتاء قال سيبويه قلت للخليل فلم لا يكون الأخيران بمنزلة الأولى فقال إنما اقسم بهذه الأشياء على شيء ولو كان انقضى قسمه بالأول على شيء لجاز أن يستعمل كلاماً آخر فيكون كقولك بالله لأفعلن لاخرجن ولا يقوى أن تقول وحقك وحق زيد لافعلن والواو الأخيرة واو قسم لا يجوز إلا مستكرهاً قال وحياتي ثم حياتك لافعلن فثم ههنا بمنزلة الواو هذا ولا سبيل فيما نحن بصدده إلى أن تجعل الواو للعطف لمخالفة الثاني الأول في الإعراب ثم قال: فإن قلت: فقدرها مجرورة بإضمار الباء القسمية لا بحذفها فقد جاء عنهم الله لافعلن مجروراً ونظيره قولهم لاه أبوك غير أنها فتحت في موضع الجر لكونها غير

والرفع على الابتداء وخبره أما ما يذكر بعده إن صلح أن يكون خبراً له نحو ﴿آلم﴾ الله لا إله إلا هو الخ. وفائدة الخبر باعتبار قيده فلا يكون بمنزلة الله الله بل المعنى الله الله الذي لا إله إلا هو الخ. ولما كان المخاطب النبي عليه السلام جاز أن يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بالوحي فيكون ما يجعل عنوان الموضوع معلوم الانتساب إليه عند المخاطب قبل ذلك فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان إذ يكفي لنا الجواز في ذلك لكونه من الخطابيات وقد نقل بعضهم أن جبرائيل لما نزل بقوله تعالى: ﴿كهيعص﴾ [مريم: ١] فلما قال كاف قال النبي عليه السلام علمت فقال ها قال علمت فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال: صاد قال: علمت فقال جبريل كيف علمت ما لم أعلم انتهى. ويمكن إثبات ما عداه بطريق المقايسة وإن لم يصلح ما يذكر بعد الخبرية فيقدر الخبر مما يليق بالمقام نحو ﴿آلم﴾ أي الله ذلك الكتاب أي منزله[1].

قوله: (أو الخبر) مصدر بمعنى الخبرية بقرينة عطفه على الابتداء الصريح في المصدرية أو هو اسم لا مصدر فتأويله أنه يريد الخبر من حيث إنه خبر فيؤول إلى الخبرية أي الرفع بناء على أحد هذين المعنيين المقتضيين للإعراب.

قوله: (أو النصب بتقدير فعل القسم) فإن قيل كيف يجوز النصب فيما وقع بعده مجرور مع ﴿الر﴾ [يونس: ١] أو نحو ﴿ق والقرآن المجيد﴾ [ق: ١] و ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١] فإنك إن جعلت الواو فيه للعطف يلزم المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب وإن جعلتها للقسم يلزم اجتماع القسمين على شيء واحد وهو مستكره قلت: يجعل الواو فيه للعطف ولما كان المعطوف عليه في محل يقع المجرور فيه كان العطف على المحل أو للقسم على أن يقدر جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المص على أن امتناع القسمين على شيء واحد مختلف فيه كما نقله ابن الحاجب ويؤيده ما قيل إنه لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكداً للآخر من غير عطف فيكتفي بجواب واحد حاصله اختار المصنف الشق الثاني من أنه لا استكراه في اجتماع القسمين على شيء واحد عند غير الخليل وسيبويه ولعل المصنف رجح قول غيرهما لدليل لاح له فاختار ذلك وإن أبيت عن ذلك فاجعل الواو للعطف لما ذكر فيوافق مذهب الخليل وسيبويه وقيل إن مراد

مصروفة واجعل الواو للعطف حتى يتبين لك المصير إلى نحو ما أشرت إليه قلت هذا لا يبعد عن الصواب ويعضده ما رووا عن ابن عباس أنه قال أقسم الله بهذه الحروف إلى هنا كلامه فالقاضي رحمه الله بنى الأمر على هذا فعمم أو أراد به التوزيع والتفصيل بأن يجري كلها في بعض هذه الفواتح مما لا يصلح أن يكون قسماً وبعضها في بعض آخر مما لا يصح النصب فيه بالقسم والجر وهو رحمه الله لم يدع جريان هذه الوجوه في كل واحدة منها حتى يمنع حمل كلامه على التوزيع.

---

(١) وقس عليه ﴿آلم ذلك الكتاب﴾ فإن أريد به اسم القرآن بكون ﴿آلم﴾ مبتدأ ﴿وذلك الكتاب﴾ خبراً له وإلا فيقدر له خبر يناسبه.

المصنف على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجري كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض إذ لم يدع جريان جميع الوجوه في كل واحدة بقرينة ظهور الفساد فلا مخالفة لما في الكشاف من أنه زيف النصب لعدم استقامته في ﴿ن والقلم﴾ [القلم: ١] و ﴿يس والقرآن الحكيم﴾ [يس: ١، ٢] لاستكراه أئمة العربية له لما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الإعراب.

قوله: (**على طريقة الله لأفعلن بالنصب**) فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وإيصاله للمقسم به نحو الله لأفعلن أي أقسم بالله لأفعلن ففي القسم لا يحذف حرفه إلا مع حذف فعل فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام كذا قيل.

قوله: (**أو**) بتقدير (**غيره**) أي النصب بتقدير غير فعل القسم (**كما ذكر**) ونحوه مما يناسب المقام.

قوله: (**أو الجر على إضمار حرف القسم ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية**) الخ. لأن عند بعض النحاة يضعف حذف حرف الجر مع إبقاء عمله بلا عوض عنه[١] لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب وله رجحان في الجملة وهذا أي كون تلك الأسماء في موضع الجر بإسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختاره المفسرون[٢] فلا يرد اعتراض صاحب المغني وهذا مردود فإن ذلك مختص عند البصريين باسم الله فإن اتباع البصريين ليس بلازم وإن كان مذهبهم في هذا قوياً مع أن مذهب الكوفيين في هذا يجوز أن يكون قوياً ولذا اختاره كثير من المفسرين والمعربين ومثل هذا التشنيع لا يعد من حسن الأدب ثم اعترض أيضاً بأنه لا أجوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود والجواب إن أراد به أن لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح أن يكون جواباً له فلا يضرنا لأنه كثيراً ما يحذف الجواب ليدل ما ذكر عليه كقوله تعالى: ﴿والنازعات غرقاً﴾ [النازعات: ١] الآية أي ليبعثن لدلالة ﴿يوم ترجف الراجفة﴾ [النازعات: ٦] وقوله تعالى: ﴿والفجر وليال﴾ [الفجر: ١، ٢] الآية أي ليعذبن كما صرح به المص هناك والجواب هناك مضمون ما بعده واللام في الجملة الاسمية ليست بلازمة عند بعضهم بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك نقله البعض[٣] واختار أكثر المفسرين قول ذلك البعض ولا يخفى أن كلام المشايخ حمله على الذهول عن ذلك المحذور في غاية من الغرابة على أنه يمكن حمل كلامه على التوزيع والتفصيل دون التعميم كما ذكرنا في صورة النصب ولم يخص المص الإضمار بالباء كما في الكشاف إذ العموم هو المناسب وإن كانت الباء لأصالتها في القسم تليق بالإضمار دون

---

(١) ولذا لم يذكر له مثال تنبيهاً على قلتها.

(٢) قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعالى: **﴿ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك﴾** الآية ولا يدع أن يكون أكثر القراء على غير الأفصح انتهى فكيف يعد أن يكون أكثر المفسرين على غير الأفصح غريباً إن سلم أنه غير فصيح.

(٣) وما نقل عن أبي حيان في شرح التسهل من أنه لم يذكر أصحابنا الاستغناء عن اللام وعن أن في الجملة الاسمية مخالف لما نقل عن ابن مالك.

الواو والتاء وعبر هنا بالإضمار وفيما مر بالتقدير للتفنن وقيل الإضمار مع بقاء الأثر والحذف أعم منه ولذا عبر هنا بالإضمار.

قوله: (ويتأتى الإعراب) لما بين إعرابها بالوجوه الثلاثة حاول بيان كونه لفظاً أو محلاً تتميماً للفائدة وإنما قال ويتأتى إشارة إلى جريانه بلا محذور قال في المصباح تأتي له الأمر تسهل وتهيأ وتأتي في أمره ترفق قوله **(فيما كانت مفردة)** مثل ص وق ون فإنها معربة لفظاً وإنما لم تنون لامتناع الصرف لكن هذا إذا كانت أسماء للسور للعلمية والتأنيث وأما إذا جعلت أسماء للقرآن أو أسماء لله تعالى فتكون منصرفة[1] فينبغي أن تنون وأيضاً إذا كانت أسماء للسور وغير منصرفة يجب الفتح في موضع الجر كما صرح به المص في سورة ص والكلام لا يخلو عن إجمال وإهمال فتأمل وأعط كل كلام وقع في أي مقام حقه.

قوله: (أو موازنة لمفرد كحم فإنها كهابيل) فإن الإعراب فيها يتأتى لفظاً ومحلاً أيضاً بأن يسكن آخره حكاية بحاله قبله ويكون إعرابه في محله أو يقدر إعرابه على اختلاف فيه

قوله: ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة بمفرد وفي الكشاف وقد ترجم صاحب الكتاب الباب الذي كسره على ذكرها في حد ما لا ينصرف بباب أسماء السور وهو في ذلك على ضربين أحدهما ما لا يتأتى فيه إعراب وهو أن يكون اسماً مفرداً كص و ق و ن أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحكم وطس ويس فإنها موازنة لقابيل وهابيل وكذلك طسم يتأتى فيها أن يفتح نونها وتصير ميم مضمومة إلى طاسين فيجعلا اسماً واحداً كدار الجرد فالنوع الأول محكي ليس إلا وأما النوع الثاني فسائغ فيه الأمر أن الإعراب والحكاية قال قال محمد بن طلحة السجاد وهو شريح بن أوفى العنسي «يذكرني حاميم والرمح شاجر» فهلا تلا حاميم قبل التقدم فأعرب حاميم ومنعها الصرف وهكذا كل ما أعرب من أخواتها لاجتماع سببي منع الصرف وهما العلمية والتأنيث والحكاية أن تجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك دعني من تمرتان وبدأت بالحمد لله وقرأت سورة انزلناها وقال وجدنا في كتاب بني تميم أحق الخيل بالركض المعار وقال ذو الرمة:

سمعت الناس ينتجعون غيثا ... فقلت لصيدح انتجعي بلالا

وقال آخر تنادوا بالرحيل غداً وفي ترحالهم نفسي إلى هنا كلامه.

قوله: والرمح شاجر أي طاعن من شجرته بمعنى طعنته أو مختلف أي وجنس الرمح مختلف فالمعنى على الأول لو ذكرني حم قبل أن طعنه بالرمح لسلم وعلى الثاني لو ذكرني حم قبل قيام الحرب وتردد الرماح لسلم.

قوله: دعني من تمرتان في جواب هل لك تمرتان أو عندك تمرتان أو يكفيك تمرتان.

قوله: احق الخيل بالركض المعار هذه الجملة وقعت مفعول وجدنا على الحكاية والموجود في كتاب بني تميم:

---

[1] والجواب عنه أن حم ونحوه على زنة اعجمي فتكون غير منصرفات أيضاً وصاحب الكشف أنه غير منصرف للعلمية والتركيب.

والحكاية هي أن يجيء باللفظ بعد نقله على صورته الأولى وإنما جازت الحكاية فيها مع أن الحكاية في الإعلام إنما تجري في الجمل كتأبط شراً[١] وفي الألفاظ التي وقعت إعلاماً لانفسها[٢] مثل أن حرف وضرب فعل لأن أكثر استعمال أسماء الحروف معدودة ساكنة الإعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كأنها أصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت أعلاماً للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيهاً على أن فيها شبهاً من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية وهي الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية الإيقاظ[٣] فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء حال كونها أعلاماً للسور أو القرآن فلو سمي رجل بصاد أو بسورة الفاتحة لم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفية[٤] كما قيل وعلى هذا لا تجوز الحكاية على تقدير أسماء الله تعالى وكلامهم ظاهر في العموم والأولى حمل كلامه على التوزيع كما مر وحاصل ما ذكر أن الحكاية ليست بمختصة بما ذكر فإنهم اتفقوا[٥] على أن المفردات تحكى بعد من وأي الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رأيت زيداً من زيداً وبدونهما أيضاً كما تقول لمن قال ألك تمرتان دعني من تمرتان فكيف يختص هذا باسم السور وتعلل بما ذكر من قولهم تنبيهاً على أن فيها شمة من ملاحظة الأصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الأصلية.

قوله: (والحكاية ليست إلا فيما عدا ذلك وسيعود إليك ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى) أي ما لم تكن مفردة ولا موازنة بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لأنه موقوف على تركيبه وجعله اسماً واحداً وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا ريب في امتناع إعراب عدة كلمات بإعراب واحد وأما نحو ق

اعيروا خيلكم ثم اركضوها ... احق الخيل بالركن المعار

يقال عار الفرس إذا جاء وذهب يميناً وشمالاً من فرحه ونشاطه وأعرته أنا وجعله من العارية خطأ والحكاية في قوله سمعت الناس البيت يرفع الناس على أنه مبتدأ خبره ينتجعون من انتجعت فلاناً آتيته اطلب منه معروفه والجملة مفعول سمعت على الحكاية وصيدح اسم ناقة ذي الرمة وبلال بن أبي بردة قاضي البصرة وكان جواداً فياضاً.

قوله: تنادوا بالرحيل غداً برفع الرحيل على أنه مبتدأ خبره غداً كقولك القتال يوم الجمعة أي في يوم الجمعة حكيت هذه الجملة من غير تغيير.

---

(١) لحفظ المجانسة مع المسمى والإشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية.

(٢) لرعاية صورها المنبئة عن أسباب نقلها إلى العلمية.

(٣) والقرع بالعصا لمن تحدى بالقرآن.

(٤) وكذا غاق علم معرف لا محكي على بنائه وأما غاق على حكاية صوت غراب فقط أريد به لفظه فلذا حكي بناؤه.

(٥) جواز الحكاية في المفرد قول الحجازيين وأما بنو تميم فلا يرون الحكاية في المفرد وإليه ذهب كثير من النحاة منهم سيبويه كذا في بعض شراح النحو فقوله اتفقوا على أن المفرد ليس كما ينبغي.

فكلمة واحدة فيعرب بإعراب واحد وكذا نحو حم وطس وإن لم تكن كلمة واحدة لكنها في حكمها كما أشار إليه بقوله أو موازنة لمفرد فيصح أن يعرب بإعراب واحد وهذا دليل واضح على أن مراده بقوله كان لها حظ من الإعراب وبقوله إما الرفع أو النصب أو الجر ليس بكلي بل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام ويستدعيه النظام هذا أي كون ذلك غير معربة مختار المصنف وأما صاحب الكشاف صرح بجواز الإعراب والحكاية في موازن المركب أيضاً حيث قال نظر الموازن للمفرد وكذلك طاسين ميم يتأتى فيها أن يفتح نونها ويضم ميمها مضمومة إلى طاسين فيجعلا اسماً واحداً كدار أبجرد[1]. **(وإن أبقيتها على معانيها فإن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء)**.

قوله: (وإن أبقيتها على معانيها) عطف على قوله فإن جعلتها أسماء الخ ففيه تفصيل **(فإن قدرت بالمؤلف)** من هذه الحروف بالرفع على الحكاية أو بالجر ومعنى إن قدرت إن أولت تلك الأسماء بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلته بهذا المعنى بقرينة أن هذه الحروف مواد التأليف وأجزائه فذكر الجزء وأريد الكل **(كان في حيز الرفع بالابتداء أو الخبر)** قدم الابتداء ترجيحاً لحذف الخبر على حذف المبتدأ لأن المبتدأ الركن الأعظم فذكره أهم فاعتبار حذف أخبر فيما يحتمل الأمرين أولى وأما تقديم حذف المبتدأ فيما مر فللإشارة إلى جوازه فيما يحتمل الأمرين مع التفنن في البيان وأيضاً الأهم الحكم على المتحدى به بأنه مؤلف من جنس هذه الحروف يظهر وجهه بالتأمل ولما نبه أولاً على أن حذف المسند إليه راجح لهذا الغرض حاول هنا الإشارة إلى أن حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع إما لفظاً أو حكاية كما مرت الإشارة إليه قدم هذا الوجه على باقيه لأنه راجح عنده حيث قال والأول أقرب إلى التحقيق ووجه تأخيره عما سبق قد مر بيانه.

قوله: (على ما مر) من قوله والمعنى المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف.

قوله: (وإن جعلتها مقسماً بها) إشارة إلى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة

قوله: وإن جعلتها مقسماً بها يكون كل كلمة منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن أقول النصب على المقسم لا يتأتى في صاد وقاف ونون لوقوع المقسم به وهو القرآن والقلم بعدها فلو جاز النصب على القسم يلزم الجمع بين قسمين على مقسم به واحد وهذا مستكره عندهم والجواز من غير استكراه إنما هو في صورة الجر على اضمار المقسم ويمكن أن يجاب عنه أن النصب فيها يجوز أن يكون جراً بإضمار حرف القسم لكن لم ينجر بل فتح لأنها غير مصروفة.

---

(١) فيه إشكال لأن نحو ﴿كهيعص﴾ إذا جعل اسماً وركب مع عامله لا بد وأن يكون له إعراب وهو وإن لم يكن لفظاً فلا بد أن يكون تقديراً ومحلا ط.

ط فقوله ولا يعرب إن كان مراده ولا يعرب لفظاً فلا كلام فيه وإن كان مراده ولا يعرب أصلاً ففيه نظر لكن الأولى أن يكون مراده هو الأول يرشد إليه قوله فيما مر ويتأتى الإعراب لفظاً والحكاية فيما كانت مفردة فإن المراد بها الإعراب محلاً أو تقديراً فح لا مخالفة فيه لصاحب الكشاف وقد ادعى البعض بتلك المخالفة فالعلامة أراد الإعراب لفظاً وأنكره المص.

مقسماً بها لشرفها وهذا الوجه وإن كان مذكوراً بطريق الجواز وكونه سنداً لمنع كونها أسماء للسور لكنه لائق بالاعتبار في الجملة وهو مذهب الأخفش ورده بقوله وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنه يحوج إلى إضمار أشياء لا دليل عليها لا يضره لأنه لا ينكر الجواز.

قوله: (يكون كل كلمة منها منصوباً) على اللغة الفصيحة ولذا قدمه أو مجروراً وهذا غير جائز عند بعضهم وضعيف عنده كما مر والظاهر أن المراد بكل كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلاً ألف كلمة ولام كلمة أخرى وميم كلمة أخرى فمحل كل واحدة منها أو لفظه منصوب.

قوله: (أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن) لأن كل واحدة منها كلمة على حيالها على تقدير إبقائها على معانيها فيعرب كل واحدة منها وأما كون المراد مجموع المذكور بناء على أن معنى كل كلمة منها ما وقع في افتتاح كل سورة مثلاً ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] كلمة و ﴿حم﴾ [غافر: ١] كلمة ﴿وطسم﴾ [الشعراء: ١] كلمة فضعيف جداً لاستلزامه عدم الفرق بين كونها أسماء للسور وغيرها وبين كونها باقية على معانيها وأما القول بأنه يلزم منه تعدد القسم على مقسم عليه واحد وهو مستكره عند البصريين فقد مر الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الأول أن الإعراب يجري في كل جزء في نحو جاؤوا ثلاثة ثلاثة حيث أجري إعراب الحال على كل منها مع أن الحال واحدة بتأويل مفصلاً بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج إلى مثل هذا التوجيه وأما في الوجه الأول وهو التأويل بالمؤلف من هذه الحروف فلا يعتبر الإعراب في كل جزء منها لكونها مؤولة بالمؤلف وهي كلمة واحدة أعربت بإعراب واحد.

قوله: (وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له) كأقسم وجواب القسم ما بعدها إن صلح لذلك نحو: ﴿يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين﴾ [يس: ١ ـ ٣] وإلا فيقدر ما يناسب المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيما مر ما يتعلق بهذا المرام والقول بأن الرفع بالابتداء جائز أيضاً على تقدير القسمية بأن يقدر ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] قسمي كما ذكروه في لعمرك لأفعلن ضعيف بما صرح به الرضي وغيره من أن هذا التقدير مخصوص بما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية ومتعيناً بها وقد مر مراراً أن المراد ببيان الاحتمال في الإعراب التوزيع والتفصيل وأنه مقيد بما إذا لم يمنع منه مانع فلا إشكال بأن جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾ [ص: ١] مع جر ما عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه أو لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد وقد مر الجواب عنه بوجه آخر فتذكر.

قوله: (وإن جعلتها أبعاض كلمات) والمراد ببعض الكلمات الحروف المقتصر

قوله: وإن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتاً منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الإعراب أقول قد علم من هذا أن ما قال صاحب الكشاف ومن لم يجعلها أسماء للسورة لم يتصور أن يكون لها محل في مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المتعددة ليس على اطلاقه

عليها كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال الألف آلاء الله الخ.

قوله: (أو أصواتاً) هذا إشارة إلى قوله لم لا يجوز أن يكون الفواتح المذكورة مزيدة الخ. عبر عن الزوائد بالأصوات لمشاركتها إياها في عدم الدلالة على المعنى قوله **(منزلة منزلة حروف التنبيه)** إشارة إلى أنها مع كونها مزيدة لا تخلو عن فائدة فكما أن حروف التنبيه تدل على التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كذلك تدل الفواتح المذكورة على ذلك والتنزيل المذكور يراد به هذا وإن كانت حروف التنبيه تدل على معنى غير زائد.

قوله: (لم يكن لها محل من الإعراب) إما على تقدير كونها زائدة فظاهر وإما على تقدير كونها أبعاضاً فلأن مقتضى المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أربع روايات أن يكون ألف مثلاً إشارة إلى أنا لا أنه بمعناه حتى يلزم كونه منزلاً منزلته في الإعراب وإلا لزم أن يكون كلمة على حيالها لدلالته ح على المعنى وكذا لا محل لها من الإعراب إذا أبقيت على معانيها ولم تؤول بالمؤلف من هذه الحروف ولم يجعل مقسماً بها وإنما لم يتعرض له لما مر من التنبيه عليه بقوله وهي ما لم يلها العوامل موقوفة خالية عن الإعراب وأيضاً غير مرضى له وإن جعلتها أسرار الخ. فالظاهر أن يكون لها حظ من الإعراب كسائر المتشابهات وكأنه لم يرض به فلم يتعرض لبيان حكمه كما لم يلتفت إلى قول أبي العالية لذلك وفيه ما فيه وقيل ويندرج في قوله أو أصواتاً منزلة الخ. الوجوه الخمسة من أحد عشر وجهاً سبق ذكرها أحدها ما ذكره بقوله وليكون أول ما يقرع الأسماع الخ. وثانيها ما قاله قطرب وثالثها ما قاله أبو العالية ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الألف من أقصى الحلق الخ. وخامسها ما روي عن الخلفاء وغيرهم فيحصل الاستيفاء لجميع الوجوه المذكورة انتهى. وهذا جيد إذا لم يكن لها معنى في الوجوه الخمسة كلها مع أن لها معنى في قول أبي العالية فاندراجه في الزوائد التي عبر عنها بالأصوات في غاية الخفاء وكذا الكلام في البواقي إن لم يكن لها معنى فأحكم بالاندراج وإلا فلا نعم يرد على المص أن بعض ما ذكره ليس بمرضي عنده مع ضعفه في نفسه فاللائق به إما الاستيعاب لجميع الوجوه سمينها وسقيمها أو ترك ما هو واه عنده بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الآخر لا يعرف له

بل على أن لا يقدر بالمؤلف من هذه الحروف ويوقف عليها وقف التمام إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها وذلك إذا لم تجعل أسماء للسور وجعلت بمنزلة الأصوات أو جعلت وحدها على تقدير اسميتها للسؤال إخبار ابتداء محذوف كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ الله أي هذه ﴿الٓمٓ﴾ ثم ابتداء فقال الله لا إله إلا هو الوقف قطع كلمة عما بعدها فإن كان على كلام مفيد فحسن فعلى تقدير أن يكون على كلام مفيد إن كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الوقف الكافي وإلا فهو الوقف التام والحاصل أن الوقف على ما لا يفيد معنى مستقلاً قبيح وعلى ما يفيده حسن ثم إن استقل ما بعده كاستقلاله يسمى تاماً وإن لم يستقل بل له تعلق به فهو وقف كاف فالوقف في بسم الله الرحمن الرحيم على بسم قبيح وعلى الله أو الرحمن كاف وعلى الرحيم تام فالوقف الكافي والتام قسمان من الوقف الحسن.

وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلاً عن ابن القيم في بدائع الفوائد حاصله أن كل سورة بدئت بما يليق بها مثلاً ﴿ص﴾ [ص: ١] فإنه ذكر فيه الخصومات مع النبي عليه السلام والاختصام عند داود عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما مر فتدبر.

قوله: (**كالجمل المبتدأة**) وهي المستأنفة استئنافاً نحوياً وقد يكون بيانياً فلا يكون لها حظ من الإعراب (**والمفردات المعدودة**) أي المسرودة على نمط التعديد مثل زيد عمرو وبكر ولا إعراب لها لكن أنها هل هي معربة وسكونها سكون وقف أو هي مبنية قد مر الكلام في قوله وهي ما لم يلها العوامل موقوفة الخ. لما فرغ من بيان حالها بالنظر إلى المعنى وإلى الإعراب حاول بيان الوقف عليها فقال (**ويوقف عليها وقف التمام**)[١] تمام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فإن كان على كلام مفيد فحسن ثم إن كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي وإلا فهو التمام وإن لم يكن الكلام تاماً عنده فقبيح ناقص ولذا قال المص إذا قدرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعده بأن أبقيت على معانيها وذكرت على نمط التعداد أو قدرت بالمؤلف من هذه الحروف مبتدأ أو خبراً أو جعلت أسماء السور أو القرآن أو أسماء الله تعالى ورفعت على الخبرية وحدها أو نصبت باذكر واقرأ أو جعلت مقسماً بها محذوفة الأجوبة فح الوقف عليها تام إذ المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة وإذا لم تجعل وحدها خبراً بل جعل ما بعدها أيضاً خبراً لذلك المبتدأ المحذوف أو بدلاً منه أو جعلت مقسماً بها وأجوبتها جعلت ما بعدها فالوقف عليها غير تام بل ناقص والإشكال بأن الوقف التام كون الموقوف عليه غير محتاج إلى ما بعده وكون ما بعده أيضاً مستقلاً بنفسه غير مرتبط بما قبله أصلاً والمص أخل بالشرط الثاني مدفوع بأن المراد بعدم الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها أصلاً حملاً للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله (**إذا قدرت بحيث لا يحتاج إلى ما بعدها**) فإن هذا التقدير والتأويل لا يحتاج فيه إلى ما بعده مع أن ما بعده كلام مستقل بنفسه وحمل اللفظ على معنى بمعونة القرينة لا يعد بعيداً لا سيما إذا كان ذلك المعنى فرداً كاملاً.

قوله: (**وليس شيء منها آية عند غير الكوفيين**) هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ إشارة إلى من عداهم من البصريين أو غيرهم والقول بأن مراده أن شيئاً من الفواتح ليس أصلاً عند البصريين مخالف لما أشار إليه المص من التعميم.

قوله: (**وأما عندهم**) أي عند الكوفيين (**فالم في مواقعها**) وهي ست سور آية مستقلة وقيل في آل عمران ليست بآية والمص لم يلتفت إليه إذ الفرق يقرب إلى التحكم (**والمص**

قوله: وأما عندهم فالم في مواقعها الخ قيل فيه بحث لأنها في سورة آل عمران ليست بآية قال الطيبي رحمه الله والذي يعلم من كتاب المرشد هو أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها فكأنه رحمه الله اختار الرواية الصحيحة منهم.

---

(١) في نسخة التام وفي نسخة أخرى التمام.

وكهيعص وطه وطسم وحم ويس آية) خبر قوله فآلم الخ. (وحم عسق آيتان والبواقي) وهي الر وطس وص وق ون والمر (ليست بآيات) هذا على وفق ما في الكشاف وقيل ﴿الر﴾ [يونس: ١] آية كما في الإرشاد وقد نقل عن المرشد أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة (وهذا توقيف) أي لا يمكن الوقوف عليه إلا بتوقيف الشارع أي جعله واقفاً قوله (لا مجال للقياس فيه) بمنزلة التفسير لما قبله أي لا يدرك بالعقول بل يدرك بالمنقول فمنشأ الاختلاف اختلاف الروايتين أي روي أنه عليه السلام يقف على رؤوس الآي للإعلام فأخذ هذه الرواية الكوفيون وفي رواية أخرى أنه عليه السلام يوصل ما بعده فأخذ هذه الرواية غيرهم وإنما حملنا عليه إذ ما ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤوس الآي سوى الوقف والإعلام وهذا متفق عليه عند الكل فمنشأ الخلاف ليس إلا ما ذكرناه قيل وأما عدد الآيات ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي وبصري وشامي فالمدني رواه شيبة المدني مولى أم سلمة رضي الله تعالى عنها ويزيد بن القعقاع المدني والمكي رواه ابن كثير وغيره من أهل مكة عن أبي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم والكوفي عن حمزة بن حبيب الزيات مسنداً إلى علي رضي الله تعالى عنه والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي عن ابن ذكوان وابن عامر ومن ثمة اعترض الكوراني في كشف الأسرار بأن التوقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يوجد في الآيات إذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق أهل الأداء على نقل هذه المذاهب وقد نقل ابن الصائغ في حواشي الكشاف عن شيخه الجعبري ما يقرب منه والجواب عنه ما في مصاعد النظر أن موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالقراءة قال أبو عمرو هذه الأعداد وإن كانت موقوفة على هؤلاء الأئمة فإن لها لا شك مادة تتصل بها وإن لم نعلمها إذ كل منهم لقي غير واحد من الصحابة وسمع منه أو لقي الصحابة مع أنهم لم يكونوا أهل رأي واختراع بل أهل تمسك واتباع وقال السخاوي لو كان ذلك راجعاً إلى الرأي لعد الكوفيون ﴿الر﴾ [يونس: ١] آية كما عدوا ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] ومثله كثير وأما السور فقالوا إن عددها علم توقيفاً من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى أبيّ رضي الله تعالى عنه ما كنا نعلم آخر السور إلا إذا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اكتب بسم الله الرحمن الرحيم وأما ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصديق رضي الله تعالى عنه المنقول مما كتب بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفي أيضاً إلا أنه أورد عليه ما في صحيح مسلم عن حذيفة رضي الله تعالى عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة فمضى فقلت: يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها الخ. فإنه كما قال القاضي عياض يدل على ما قيل من أن ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي عليه السلام بل وكله لأمته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال أبو بكر الباقلاني هو أصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب في الكتابة والقراءة في

الصلاة وغيرها ومن قال بأنه توقيفي يدل ذلك على أنه قبل التوقيف في المعرضة الأخيرة ولا خلاف في أن ترتيب الآيات في كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصله في شرح طيبة النشر.

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾

قوله: (ذلك إشارة) أي لفظ ذلك أو ذلك إشارة إلى ذلك المذكور في النظم ففيه لطافة شريفة ولذا اختير كلمة ذلك أو يؤول صيغة البعد بما أول به المص ما وقع في النظم.

قوله: (إلى آلم) لكن لا باعتبار جميع الوجوه بل **(إن أول بالمؤلف من هذه الحروف)** سواء كان ذلك خبره أو لا كما سيجيء الإشارة إليه **(أو فسر بالسورة أو القرآن)** التعبير بأول وإلا ويفسر ثانياً إذ كون المراد بآلم المؤلف مجاز كما سبق توضيحه وكون المراد به السورة أو القرآن حقيقة عرفية لكونه اسماً لأحدهما على اختلاف فيه ولما احتمل لهما ولغيرهما عبر بالتفسير الذي هو الكشف والإظهار فالمراد به معنى لغوي لا مصطلح الأصول وتقديم الأول لكونه راجحاً عنده وإيراده محلى باللام كأنه إشارة إلى أنه مبتدأ خبره إما محذوف أي المتحدى به أو ذلك وقد مر منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من هذه الحروف ومقتضى ذلك أنه راجع عنده بخلاف ما فهم هنا الكتاب كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء كما صرح به المص في أوائل السور المفتحة بها قال في أوائل سورة يوسف سمي البعض قرآناً لأنه في الأصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه وأما كون المراد بالسورة جميع القرآن فضعيف لأن ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] وغيره اسم للسورة التي بدئت به لا لجميع السور نعم إذا كان القرآن والكتاب عبارة عن المشخص المعهود كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازاً عن البعض لوجود العلاقة وقيام القرينة.

قوله: (فإنه لما تكلم به) بصيغة المجهول تعليله لما تضمنه كلامه السابق هذه الإشارة لكون المشار إليه بعيداً في غاية الحسن والبهاء وإنما كان بعيداً فإنه لما تكلم به **(وتقضي)** بصيغة المعلوم إن أريد بالتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقضاء بل هو تمثيل وكلام خفي يدرك بسرعة وليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة تتوقف على

قوله: فإنه لما تكلم به الخ هذا تأويل ذكر لفظ البعيد في مقام القريب وفي المفتاح أن القصد فيه إلى تعظيم المشار إليه وبعد درجته وإنما لم يذكر المصنف هذا الوجه لأن ما ذكره فيه من الوجهين مطرد نزله أهل العرف منزلة المتباعد من غير فرق فكان ذلك حقيقة عرفية وما ذكره صاحب المفتاح على المجاز وإخراج اللفظ عن حقيقته ولهذا قال الزمخشري في كل كلام ما امكن الحمل على الحقيقة فلا يعدل عنها ومثل ذلك يؤتى في كل كلام متقض يحدث الرجل بحديث ثم يقول وذلك ما لا شك فيه وكذا يحاسب المحاسب ثم يقول في آخر الحساب فذلك كذا ومنه ما في قوله تعالى: ﴿لا فارض ولا بكر عوان﴾ [البقرة: ٦٨] بين ذلك وقوله تعالى: ﴿ذلكما مما علمني ربي﴾ [يوسف: ٣٧] ومثاله فيما وصل من المرسل إلى المرسل إليه ما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئاً احتفظ بذلك فإن المعطي لما انفك منك ووصل إلى صاحبك فقد بعد منك.

تموجات متعاقبة وإن أريد به قراءة جبرائيل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما هو الظاهر فلا تفيد لأنه قيل القراءة كذلك قال صاحب الكشف البزدوي إذا ذكر شيء وتقضي فله جهتان جهة البعد فإن اللفظ إذا زال تكلمه وسماعه صار في حكم الغائب البعيد فيحسن أن يشار إليه بما يشار إلى البعيد مجازاً وجهة القرب لكون المعنى المذكور حاضراً متقناً متعيناً في الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار إليه بما يشار إلى القريب المحسوس المشاهد نحو هذا فلذلك تراهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد تارة والقرب أخرى وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿كذلك يضرب الله الأمثال﴾ [الرعد: ١٧] مشيراً بذلك إلى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء﴾ [الرعد: ١٧] الآية وقوله إن هذا لهو البلاء المبين مبشراً به إلى الأمر بذبح الولد المتقدم ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جداً لا سيما في كلام الله تعالى الأعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وأئمة المعربين معنى ذلك الكتاب ولعل مرادهم التنبيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر إلى الجهتين وإلا لفاتت النكتة المتحققة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا إشكال بأن ذلك موضوع للإشارة إلى البعيد والمشار إليه هنا قريب فكيف يشار بذلك إلى ما ليس ببعيد وينكشف من هذا البيان وجه صحة استعمال اسم الإشارة الموضوع للإشارة إلى المشاهد المحسوس وجه الانكشاف أن ما هو معقول نزل منزلة المبصر بأمر مصحح لذلك فيشار إليه مجازاً واستعارة فذلك الأمر المصحح إن اقتضى بعداً فيشار باسم البعد وإن قرباً فيستعمل صيغة القرب ولاشتهار ذلك لم يتعرض لبيانه المصنف أو لانفهامه من كلامه بالعناية لم يلتفت إليه وما قيل[1] من أنه باعتبار التقضي أو باعتبار الوصول من المرسل إلى المرسل إليه في حكم المتباعد وإن كان مصححاً لإيراده لكنه بمعزل من ترجيحه على إيراد ما وضع للإشارة إلى القريب فمدفوع بأن المصنف اكتفى بالسبب عن ذلك المسبب فإن صيغة البعد إذا استعملت في غير ما وضعت له يراد به التعظيم والتفخيم في بابه والاكتفاء بذكر العلة شائع ذائع وقد اعترف المعترض بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للإيذان بعلو شأنه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف إثر تنويهه بذكر اسمه انتهى. فعدم التعرض لذكره لا يقتضي العدم بل ربما يعد من الفصاحة لكون اللفظ وجيزا والمعنى جزيلاً وبهذا تبين أن ما ذهب إليه صاحب المفتاح من أن ذلك هنا لتعظيم الكتاب والإشارة إلى بعد درجته في الهداية مآل ما اختاره صاحب الكشاف واختاره المصنف من أن ذلك للبعد المجازي المشعر للتعظيم والتفخيم (**أو وصل**[2] **من المرسل إلى المرسل إليه صار متباعداً أشير إليه بما يشار به إلى البعيد**).

---

(١) كلام على العصام.

(٢) عطفه على تكلم والجامع بينهما واضح قيل ومبناه كون المشار إليه مدلول ﴿الم﴾ انتهى ولا حاجة إلى هذا البيان إذ لا مساغ للإشارة إلى لفظة ﴿الم﴾.

قوله: (أو وصل من المرسل إلى المرسل إليه صار في حكم المتباعد) كما تقول لصاحبك قد أعطيتك شيئاً احتفظ بذلك أي بذلك الواصل مني إليك ولا يخفى عليك أن القرآن نزل على محاورات العرب العرباء وأسلوب تراكيب البلغاء والبليغ إذا ألف كلاماً ليلقيه على غيره قد يلاحظ في تركيبه وصوله إليه لتحقق وصوله في المستقبل فبمعونة تلك الملاحظة يحسن إيراد صيغة البعد وقد لا يلاحظ ذلك فيحسن إيراد صيغة القرب ألا يرى أن الاستفهام والترجي والتمني في كلام الباري قد يؤول بمثل ما ذكرنا كما جنح إليه بعض الأفاضل[1] في أوائل سورة النبأ فلا إشكال بأن ذلك في كلام الله تعالى غير ظاهر لعدم التأليف والتركيب والترتيب فيه لما مر من الوحي تمثل وليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة إذ النزول كما عرفت على وقف محاورات العرب وبه يندفع الإشكال بأنه قبل الوصول إلى المرسل كان كذلك قوله وأما كون المراد بالمرسل إليه غير النبي عليه السلام بل من وصل إليه حال إيجاده بمنزلة السامع لكلامك كملك الوحي فضعيف إذ سائر النكات كالتأكيد وتركه وتعريف الاسم وتنكيره مثلاً بالنسبة إلى النبي عليه السلام أو إلى من يلقى إليه الكلام ثم الوصول على تقدير أن يراد بالم القرآن أو المؤلف من هذه الحروف ظاهر لأن سورة البقرة نزل قبلها بضع وثمانون سورة والقرآن سور كذب بها المشركون ثم نزل الله تعالى سورة البقرة فقال ذلك الكتاب يعني ما تقدم البقرة من السور كذا نقل عن ابن كيسان فإن قيل لم يكن القرآن واصلاً ح قلنا قد ينزل ما هو محقق الوقوع بمنزلة الواقع أو أطلق الوصول على جميعه تغليباً للواصل على غير الواصل وإلى هذين الوجهين أشار المصنف في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك﴾ [البقرة: ٤] الآية ولا حاجة إلى أن يقال إن القرآن يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه له إذ الظاهر إن القرآن اسم للمؤلف المخصوص تركيباً خاصاً فهو كالعلم الشخصي والإطلاق على القدر المشترك مما اصطلح عليه أئمة الأصول وعلى تقدير أن يراد به السورة نفسها فالوصول حينئذٍ بناء على أن بعض آيات هذه السورة نزل قبل هذه وينصره إن في هذه السورة آيتين مكيتين وهي قوله تعالى: ﴿فاعفوا واصفحوا﴾ [البقرة: ١٠٩] وقوله تعالى: ﴿ليس عليك هديهم﴾ الآية فإطلاق الأصول على مجموعها لما مر من التغليب أو التنزيل المذكور وقد مر توجيه آخر ولا يخفى عليك أن القرآن نزل على محاورات العرب[2].

قوله: (وتذكيره متى أريد بألم السورة لتذكير الكتاب فإنه خبره أو صفته) جواب

قوله: فإنه صفته أو خبره فإذا كان صفته يكون خبراً لم نفس ذلك المقيد بصفته وإذا كان خبره يكون ذلك مبتدأ ثانياً والكتاب خبره وخبراً لم هو جملة ذلك الكتاب لا ذلك وحده وإنما

---

(١) وهو مولانا عبد الرحمن الآمدي.

(٢) وأيضاً ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الآن لا يقتضي ترتيب النزول كذلك.

سؤال بأنه إن كانت الم اسماً للسورة فحقه التأنيث وأجاب بأن التذكير باعتبار الخبر وهو الكتاب وينكشف منه جواب اعتراض آخر وهو أن الإشارة إلى الم مراداً به السور غير صحيح لكون المشار إليه حينئذٍ مؤنثاً فأجاب بأنا لا نسلم عدم الصحة إذ رعاية المطابقة للخبر أولى من رعاية المطابقة للمشار إليه[1] فلما كان الخبر مذكراً فتذكير اسم الإشارة أولى وإن كان المشار إليه مؤنثاً وكذا الكلام إذا كان صفته ومراده بقوله فإنه خبره أعم من كونه خبراً أولاً أو خبراً ثانياً كما نشير إليه في بيان وجوه الإعراب[2] ولو قيل تاء السورة مثل تاء النعت والصفة في عدم انفكاك التاء عنه فلا تمحض له في التأنيث لم يبعد وفي قوله متى أريد بألم السورة إشارة إلى توهين وهم من قال إن الإشارة إلى بعض القرآن من حيث هو هو ولا تأنيث فيه من هذه الحيثية إنما التأنيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة وإذ لا اعتبار له لا تأنيث فأشار إلى رده بأن التعبير عن ذلك المنزل بالسورة مشتهر ومستمر بحيث كان حقه أن يعبر بها فيقال قرأت سورة البقرة ولو قال قرأت بعض المنزل لم يفهم المرام والمعترض لذهوله عن إشارة المص وقع في هذا الريب الضعيف والظاهر أن قوله صفته إشارة إلى وجه التذكير على تقدير أن يكون المشار إليه الم مراداً به السورة فيكون التذكير لتذكير صفته وهذا وإن كان مخالفاً لما صرح به الكشاف لكن سوق الكلام يقتضي ذلك إذ القاضي كثيراً ما يخالف صاحب الكشاف فالرد بأنه مخالف لما صرح به الكشاف ليس بمستحسن فإنه لما حصر الكشاف حيث قال وإن جعلت الكتاب صفة فإنما أشير به إلى الكتاب صريحاً لأن اسم الإشارة مشار به إلى الجنس الواقع صفة له كما تقول هند ذلك الإنسان أشار المص إلى أن الحصر غير مسلم بل يصح حينئذٍ أن لا يكون المشار إليه الم ويكون التذكير لتذكير صفته كما صح أن يكون إشارة إلى الكتاب.

قوله: (الذي هو هو) صفة الخبر إذ الخبر في صورة حمل المواطأة عين المبتدأ في الخارج وإن تغاير إذ هنا قيل الظاهر إنه صفة الخبر ويعرف منه حال الصفة بطريق الأولوية

صح حينئذٍ أن يكون خبراً وليس فيها عائد لأن اسم الإشارة قائم مقام العائد فإذا كان الكتاب خبراً يكون المراد به الجنس فيفيد حصر الكمال ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب ليس بكتاب وأنه هو الذي يستحق أن يسمى كتاباً كما يقال هو الرجل كل الرجل وعلى التقديرين يجب التأويل في وقوع الكتاب خبراً عن السورة لأن السورة ليست نفس الكتاب وإنما هي بعض منه فتأويله بأن يصار إلى المجاز بأن يراد بالسورة الكتاب من باب ذكر الجزء وإرادة الكل أو يراد بالكتاب البعض على طريقة ذكر لفظ الكل وإرادة البعض منه والحاصل أن تذكير ذلك إما لتذكير صفته كقولك هند ذلك الإنسان أو لتذكير خبره كما في قوله تعالى: ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي﴾ [الأنعام: ٧٨].

---

(١) كضمير دائر بين المرجع والخبر.

(٢) وفي أكثر النسخة فإنه صفته أو خبره وفي بعضها فإنه خبره أو صفته وقولنا فلو أخر احتمال الخبرية بناء على ما وقع في بعض النسخ فلذا ضربنا عليه بالخط الأحمر.

انتهى. ولا يخفى ضعفه إذ القياس لا يجري في اللغة وما يحذو حذوه إلا أن يقال الأوصاف قبل العلم بها أخبار يومي إلى أن الصفة مثل الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يضره عدم ذكر النحاة ذلك صريحاً إذ إشاراتهم إليه كافية في ذلك قوله الظاهر فيه تنبيه على أنه يمكن أن يكون قوله الذي هو صفة للصفة لا سيما إذا كان هكذا فإنه خبره أو صفته الذي الخ كما في بعض النسخ فحينئذٍ يكون تذكير اسم الموصول باعتبار تذكير الخبر ولا يخفى لطفه ومساسه هنا كما لا يخفى ثم كون الكتاب صفة مع أنه جامد مما صرح النحاة بجوازه في اسم الإشارة لعل وجهه أن ذلك يدل على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية الذات المعينة بمنزلة معنى حاصل في الذات المبهمة فلذا صح أن يقع الكتاب صفة لذلك كما أفاده العارف في قول ابن الحاجب ومررت بهذا الرجل فاحفظ هذا فإنه ينفعك في مواضع كثيرة شتى ويندفع الإشكال بأن النعت تابع يدل على معنى في متبوعه فكيف يكون جامداً.

قوله: (أو إلى الكتاب) عطف على قوله إلى الم أعاد الجار لطول العهد أو للالتباس[1].

قوله: (فيكون صفة) لا احتمال لكونه خبراً له لكونه مشاراً إليه والمشار إليه لا يكون خبر الاسم الإشارة والقول بأن الإشارة يستدعي تقدم المشار إليه على الإشارة والكتاب متأخر عنه مدفوع بأن اللازم تقدمه في الوجود ولو ذهناً ولا يضره تأخره في الذكر لأن اسم الإشارة مبهم الذات كما عرفته ويرتفع إبهامه بالحيثية أو بالصفة ولذا التزموا في نعته أن يكون معرفاً باللام أو موصولاً لأنه بمعناه وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الإشارة أو أي في النداء أو إذا الفجائية فهي للعهد الحضوري انتهى. ولا يخفى عليك أن هذه الكلية غير مسلمة كيف وقد ذهب بعض إلى أن اللام على تقدير الوصفية أيضاً للجنس والتعيين مستفاد من اسم الإشارة فإنه بمنزلة لام العهد ح فيجب أن يكون مراد ابن عصفور أن الأمر كذلك في أكثر الاستعمال أو كلياً ما لم يدع داع إلى الحمل على خلافه في مقام الخطابيات كإرادة الحصر هنا فإنه يقتضي الحمل على الجنس كما كان كذلك في صورة كونه خبراً فتتوافق الاحتمالات في إفادة الحصر والقول بأنه لا فائدة في الإخبار عن السورة

قوله: أو إلى الكتاب عطف على ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١] فإذا أشير به إلى الكتاب يكون الكتاب صفته ويكون الألف واللام فيه للعهد الخارجي إذ المراد به حينئذٍ الكتاب المعهود الموعود إنزاله ذكر في الكتاب وجهين كل منهما على المجاز غير أن التجوز في الأول في الإسناد وفي الأخير في الكلمة.

---

(١) وفي عدم تقييد هذا الوجه بشيء من تفسيرات ﴿الٓمٓ﴾ إشارة إلى جريانه في الكل كما لا يخفى كذا قيل وفيه ما فيه إذ لو كان المراد بألم اسم الله أو باقية على معانيها لا يصح حمل الكتاب عليه إلا بتكلف فالوجه أن المراد بألم معنى يصح حمل ذلك الموصوف بالكتاب عبارة عنه وذلك المعنى ما ذكره في كون الإشارة إلى ﴿الٓمٓ﴾ لكن إذا أريد به السورة ينبغي أن يراد بالكتاب بعضه مجازاً لأكله.

بصدق جنس الكتاب وإن قصد الحصر كان اسم الإشارة لغواً دفعه بعضهم بأنه على تقدير العهد أيضاً يلغي اسم الإشارة إذ التعيين والإشارة إلى المعهود حصل من اللام انتهى. وهذا الإشكال يرد في كل موضع وقع الاسم المعرف بلام العهد صفة للاسم الإشارة فيقال في دفعه إن التعيين في اسم الإشارة حسي وفي اللام العهدي عقلي فلا لغو فلا يضر كون الإشارة الحسية فوق الإشارة العقلية إذ الغرض يتعلق به أيضاً ولك أن تقول إن ما حصل من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل باسم الإشارة لكونه مميزاً بأكمل تميز.

قوله: (والمراد به الكتاب الموعود إنزاله بقوله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥]) أي المراد بالكتاب هنا سواء كانت الإشارة إليه أو إلى الم الكتاب الموعود إنزاله على أن اللام للعهد الخارجي[١] قيل ظاهره إنه على هذا أعني وصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجي وهو مخالف لما في الكشاف فإنه جعله وجهاً مستقلاً فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذي وعدوا به وقال شراحه إنه جواب آخر بأنه ليس بإشارة إلى ﴿الم﴾ بل إلى الكتاب الذي وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام أو بقوله: ﴿سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥] لتقدم نزوله تذكر انتهى. ولا يخفى عليك أن مخالفة الكشاف لو سلمت ليست ببعيد من المص لأن عادته إذا لم يكن ما ذكر في الكشاف مرضياً عنده عدل عنه وخالفه ألا يرى أنه عدل عن قول الكشاف وعدوا به إلى الموعود إنزاله إذ المخاطب بقوله إنا سنلقي عليك هو الرسول عليه السلام فلا يلائمه صيغة الجمع وأيضاً لم يعبر بوعد بل الموعود للدلالة على الثبات وإنه أي الإنزال من شأنه لا محالة ولا ينفك عنه ثم في جعل الإنزال نائب الفاعل للموعود مبالغة إذ الموعود هو النبي عليه السلام والإنزال موعود به قيل ثم إن كلام المص مخالف للكشاف لأنه جعل الوعد توجيهاً للبعد والمص جعله توجيهاً للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمص خصه ولا يخفى أن مسلك العلامة أظهر فلا وجه للعدول عنه انتهى. وجوابه ما مر ولم يبين وجه أظهريته حتى نتكلم عليه على أن الظاهر من سوق كلام المص أن قوله أو إلى الكتاب إشارة إلى احتمال آخر في إشارة لفظة ذلك بعد بيان احتمال إشارتها إلى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى أريد به السورة وليس غرضه هنا توجيهاً للبعد والتذكير أما الأول فقد شيد أركانه وأما الثاني فلا يختص الإشارة بالإشارة إلى الكتاب مراداً بآلم السورة حتى تصدى لتوجيه التذكير بل في هذا الوجه يجري تفسيرات ﴿الم﴾ بالمعنى الذي يصح حمل الكتاب عليه[٢]

---

(١) والقول بأن الجمع للتعظيم أو الموعود هو وأمته لا يلائم ظاهر قوله: ﴿سنلقي عليك﴾.

(٢) وقال مولانا خسرو قوله أو إلى الكتاب عطف على قوله: ﴿ألم﴾ وإذ كان ذلك إشارة إلى الكتاب فيكون الكتاب صفة لذلك قطعاً بلا احتمال للخبرية ولا يرد الإشكال السابق لظهور البعد هنا إذا المراد بذلك الكتاب فإن هذه الآية في سورة المزمل وهي من السور النازلة في مبادىء الوحي في مكة انتهى وفيه نظر أما أولاً فلأنه خص المراد به الكتاب الموعود إنزاله باحتمال كون الإشارة إلى الكتاب وقد عرفت أنه عام له ولكون الإشارة ﴿ألم﴾ وأما ثانياً فلأن البعد يحتاج إلى التوجيه أيضاً كما لا يخفى على من له فكر صائب وقد صرح به العلامة تأمل.

قوله ونحوه بالجر عطف على قوله بقوله أي ونحو القول السابق كقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾ [الأعلى: ٦] الآية فإن قيل هذا إنما يستقيم إذا أريد بألم السورة لا القرآن كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك﴾ [المزمل: ٥] الآية في الكتاب الموعود فلا يصح الوعد به قلنا إنه إذا أريد بالم القرآن فيراد بالقرآن بعضه إما مجازاً كما هو المختار لما مر مراراً من أن القرآن وكذا الكتاب موضوع للمؤلف المخصوص تركيباً خاصاً أو هماً يعم الكل والبعض على ما هو مصطلح الأصوليين قلنا وكذا الكلام إذا أريد به المؤلف من جنس هذه الحروف أو المراد القرآن كله وإطلاق الموعود عليه للتغليب وهذا هو الظاهر إذ الكتاب الموصوف بكونه لا ريب فيه هدى للمتقين عام لكل جزء جزء منه أو لكل جزئي منه وله نظائر كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾ [القدر: ١] الآية فهل يجوز لك أن تقول والمنزل سوى هذه الآية وقوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فهل يسوغ لك أن تتجاسر على أن الإعجاز بغير هذه الآية دونها وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم﴾ [النساء: ١٧٤] الآية هل البرهان والنور المبين غير هذه الآية دون هذه أم هو صادق عليها وما سواها فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: **(أو في الكتب المتقدمة)** الظاهر أن المراد بها التوراة والإنجيل فالجمع ما فوق الواحد فلا يرد ح ما يرد على الأول من أنه إنما يستقيم إذا أريد بالم السورة فلا يحتاج إلى الجواب ومع ذلك آخره لأن كون الموعود إنزاله في الكتب المتقدمة لا يفيد العهدية إلا إذا كان الرسول عليه السلام عالماً قبل هذه الإشارة بذلك الوعد والقول بأنه لعله أوحي إليه هذا من قبل لا يفيد إذ العهدية ح مستندة إلى الوحي لكن إن ثبت هذا يتحقق البعد على تقدير الإشارة إلى الكتاب الموعود مطلقاً ثم لا يخفى أن الموعود في الكتب كل القرآن فإذا أريد بالم القرآن أو المؤلف من الحروف فالأمر ظاهر وإن أريد به السورة فحمل الكتاب عليه إما أن يراد بالسورة كل القرآن مجازاً بطريق ذكر الجزء وإرادة الكل والقرينة

قوله: وأصل الكتب الجمع بيان لعلاقة المجاز فإن في كل من الكتابة والعبارة جمعاً غير أن العبارة جمع الحروف والألفاظ والكتابة جمع صور الحروف ونقوشها الدالة على ما في العبارة قال الراغب الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة وفي العرف ضم الحروف بعضها إلى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها إلى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله وإن لم يكتب كتاباً لقوله تعالى: ﴿الم ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ١، ٢] وقوله إني عبد الله آتاني الكتاب ويعبر عن الإثبات والتقدير والإيجاب والغرض بالكتابة ووجه ذلك أن الشيء يراد ثم يقال ثم يكتب والإرادة مبدأ والكتابة منتهى ثم يعبر عن المراد الذي هو المبدأ إذا أراد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى قال تعالى: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ [المجادلة: ٢١] وقال: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ [التوبة: ٥١] ويعبر بالكتابة عن القضاء الممضي أو ما يصير في حكم الممضي وقد حمل على هذا قوله: ﴿بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [الزخرف: ٨٠] وقوله تعالى: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [المجادلة: ٢٢].

حمل الكتاب عليه أو أن يراد بالكتاب بعضه مجازاً وهو السورة إذ البعض كان موعوداً في ضمن وعد الكل أو لا يراد بالم ح السورة بل يراد القرآن كله أو المؤلف من الحروف إذ استيعاب جميع الاحتمالات في كل واحد من التوجيهات ليس بلازم ألا يرى أن الم يحتمل أن يكون اسم الله تعالى وأن يكون الحروف نفسها وغير ذلك ومع هذا لا يراد به هذه المعاني في هذا الاحتمال والذي قبله وبالجملة ما ذكره المص هنا يجب حمله على معنى يصح الحمل عليه وقد مر نظيره في بيان صفات الحروف.

قوله: **(وهو مصدر)** أي الكتاب في الأصل مصدر كتبه كتباً وكتاباً وكتابة أي خطه فهو مصدر الثلاثي كالقيام لا كالخطاب لأنه من خاطب لا من خطب ولعل مراد من قال فهو كالخطاب في أنه مصدر أريد به المفعول وإلا فيلزم أن يكون مصدراً من كاتب ولم يقل به أحد.

قوله: **(سمي به المفعول)** مبالغة كرجل عدل لكن النكتة التي اعتبرت في عدل تحققها هنا غير ظاهر والبعض تصدى لبيانه فقال جعل لكمال تعلقه به كأنه عينه وفيه ما لا يخفى قال الراغب الكتب ضم أديم إلى أديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفي العرف ضم الحروف بعضها إلى بعض[1] والأصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتاباً والكتاب في الأصل مصدر ثم سمي المكتوب كتاباً والمكتوب فيه كالكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه انتهى. ولم يذكر الراغب قول **(للمبالغة)** وذكر المص مع أنه أخذه من الراغب ولا يعرف وجهه كما مر ذكره.

قوله: **(أو فعال بمعنى المفعول)** أي ليس بمصدر بل هو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام والإله وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفة والصفة قد مر توضيحه في سورة الفاتحة في كشف معنى الفاتحة فعلى هذا يكون حقيقة في معنى المكتوب ويفوت المبالغة التي ادعاها المص وكأنه لهذا أخره ولعل منشأ التردد عدم الظفر بالنقل عن الثقات بأحد الاحتمالين على التعيين وما نقل عن شراح الهداية من أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة لا يضره إذ لا حصر فيه.

قوله: **(كاللباس)** الموضوع للملبوس من الثياب تمثيل للأخير إذ هو متعين للاسمية **(ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب)** قوله ثم أطلق أي في العرف على المنظوم بعد ما كان بمعنى المكتوب حقيقة على الثاني ومجازاً على الأول فهذا الإطلاق بالنظر إلى العرف حقيقة وبالنظر إلى اللغة مجاز فيكون مجازاً بمرتبتين كون المصدر بمعنى المفعول الذي هو المكتوب ثم كونه بمعنى المنظوم ولو أطلق الكتاب بالمعنى المصدر أولاً على المنظوم لم يبعد فيكون مجازاً بمرتبة واحدة قيل وهذا الإطلاق حقيقة بالنظر إلى اللغة لأن

---

(١) ومن قال في نقله عن الراغب في اللفظ بدل في الخط ثم اعترض على المص فقد وهم.

الكتاب في أصل اللغة بمعنى المجموع مطلقاً كما يفهم من قوله وأصل الكتب الجمع والظاهر أنه حقيقة في المنظوم عبارة أيضاً اللهم إلا أن يقال قد هجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة في معنى الخط والرقم فانعكس الأمر بالنظر إلى العرف وكلامه أي كلام المص مبني عليه انتهى قوله وظاهر أنه حقيقة في المنظوم عبارة ضعيف إذ المنظوم عبارة لا يكون وجوده إلا متعاقباً كوجود الخطوات فإنهم قسموا الوجود إلى الوجود مجتمعاً وإلى الوجود متعاقباً ولا ريب أن الموجود في التلفظ لعدم مساعدة الآلة تلفظه دفعة ولا يكون الكتاب بمعنى المجموع المنظوم عبارة فيكون مجازاً في اللغة لكن لاشتهاره في العرف يكون حقيقة فيه قوله اللهم الخ قد أصاب في إشارته إلى ضعفه إذ هجره في العرف العام لا يكاد أن يخطر بالبال وأما المنظوم في الحظ فالجمع حقيقة فيه إذ المكتوب اللفظ إذ الكتابة[1] تصوير اللفظ بحروف هجائه كما نقل عن شرح المقاصد للمحقق التفتازاني فالأشكال والصور الدالة على الألفاظ مجتمعة في الوجود.

قوله: (لأنه مما يكتب) أي من شأنه أن يكتب ويجمع في الرقم والخط وإن لم يجمع في الخط فظاهر فيكون مجازاً أولياً فيكون قوله هذا إشارة إلى العلاقة **(وأصل الكتب الجمع)**.

قوله: (ومنه) أي من الكتب بمعنى الجمع **(الكتيبة)** للجيش المجتمع أو لجماعة الخيل إذا غارت من المائة إلى الألف والأول هو الأشهر وفصله بقوله ومنه لكونها بمعنى الاجتماع والمأخوذ الجمع ولعل هذا مراد من قال وفصله على عادة أهل اللغة في بيان ما يؤخذ من الأصل لمناسبة معنوية وإن لم تكن ظاهرة.

قوله: (معناه) أي معناه المراد هنا ولو مجازاً فإنه يصح إضافته إلى اللفظ لفهمه منه بقرينة معينة كما نبه المص عليها بقوله ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية فغرضه دفع إشكال بأنه كيف يصح نفي الريب على الاستغراق مع كثرة المرتابين والريب فيه ودفعه بقوله **(إنه لوضوحه)** أي في نفسه من جهة اللفظ أو المعنى أو

قوله: معناه أنه لوضوحه الخ لما ناقض وجوه المرتابين في كون القرآن وحياً من عند الله نفي الريب عنه على سبيل الاستغراق صرفه عن ظاهره إلى أن معناه أنه لوضوحه الخ وحاصله أنه لا ريب فيه للعاقل الصحيح النظر في كونه بالغاً حداً أعجز البشر ببلاغته عن أن يأتوا بمثله وهذا لا ينافيه ثبوت الريب للقاصرين عن النظر فالمعنى أن وضوح أمره في الدلالة على أنه كلام بحيث لا ينبغي لعاقل أن يرتاب فيه فيؤول إلى أنه ليس يليق أن يظن فيه الريب ولا يناسبه وليس معناه أن أحداً لا يرتاب فيه لكثرة المرتابين قال صاحب الكشاف ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغي لمرتاب أن يقع فيه قال القطب يعني أن قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] ليس معناه أن أحداً لا يرتاب فيه بل

---

(١) إذ الكتابة تصوير اللفظ فيه إشارة إلى غلط من قال إن الكتابة تصوير النقوش.

مجموعهما فإن القرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى جميعاً لا سيما بالنسبة إلى العرب العرباء فإن وضوحه بالنظر إليهم في الذروة العلياء.

قوله: (وسطوع برهانه) الدال على إعجازه بسبب بلاغته وعلى كونه من عند الله تعالى وبرهانه عدم الاقتدار على المعارضة مع تهالكهم في المضادة والمعازة وهذا برهان أني يفيد العلم بكونه وحياً من الله كما أن وضوحه في نفسه مع قطع النظر عن برهانه دليل لمي يفيد اليقين بإعجازه ولذا قدمه على سطوع برهانه إذ الدلالة على الإعجاز مقدمة على الدلالة على كونه من عند الله تعالى والسطوع ظهور النار والنور وارتفاعهما واستعير هنا لغاية الظهور والجامع مطلق الظهور أو البرهان شبه بالنور في النفس ففيه استعارة مكنية وتخييلية.

قوله: (بحيث لا يرتاب) خبر أن وما بينهما اعتراض لبيان علة قوله لا يرتاب فقوله لوضوحه تعليل لقوله لا يرتاب قدم ليثبت الحكم من أول الأمر معللاً فيكون له في النفس استقرار لا يكون لما يذكر تعليله بعده قوله **(العاقل)** فيه تعريض للكفار بإنهم لفرط جهلهم كالبهائم ليس لهم عقل المعاد بانهماكهم في العناد فأنى لهم النظر الصحيح المؤدي إلى الاعتقاد.

قوله: (بعد النظر الصحيح) متعلق بلا يرتاب والنظر التدبر والتأمل في لفظه فإنه كما ذكرنا معجز من جهة اللفظ أي النظم الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله مع ما فيه من كمال البلاغة ونهاية الفصاحة والتفكر في معناه حيث أخبر عن المغيبات وأقاصيص الأولين وأحاديث الآخرين أو التفكر فيه من جهة مناسبة العلم للمقام الذي أورد فيه الكلام ومعنى كونه صحيحاً كونه على وجه يطابق الواقع والرعاية بقاعدة المنطقيين ليست بلازمة في مثل هذا المقام.

قوله: (في كونه وحياً) متعلق بلا يرتاب لا بالنظر الصحيح إذ النظر كما عرفت ليس إلا في نظمه ومعناه وفي أحوالهما حتى يعرف إعجازه ثم كونه وحياً.

قوله: (بالغاً حد الإعجاز) أشار به إلى أن النظر الصحيح كونه مفيداً بأنه وحي من عند الله تعالى بسبب كونه بالغاً حد الإعجاز وبلوغ حد الإعجاز بسبب كونه في أعلى

معناه لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح الدلالة فالكلام في مظنة نفي الريب إلا أنه أبرز في نفي الريب وفي عبارة الكتاب مساهلة في موضعين أحدهما في قوله ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه فإن الظاهر ما نفي أن أحداً يرتاب فيه إذ المنفي هو الريب لا عدم الريب فالوجه أن يقول في نفي ضمير يعود إلى الريب أي ما نفي الريب لأن أحداً لا يرتاب فيه الثاني في قوله وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له فإنه لو نفى مظنة الريب لكان السؤال باقياً لتحقق منفية الريب فكيف ينفي مظنة الريب بل الصواب أن يقال المراد كون الكتاب في مظنة نفي الريب كما ذكرنا إلى هنا كلامه أقول هذا خلاف ما أفاده التركيب فإن ذلك غير مستفاد منه بإحدى طرق الدلالات والحق ما ذكروا من أن النفي راجع إلى محليته ولياقته للارتياب فمعنى لا ريب فيه لا يليق أن يرتاب فيه ولا يناسبه ولا ينبغي له أن يشك فيه لأنه ليس محلاً للشك.

طبقات البلاغة بأن بلغ مرتبة لا يمكن للبشر أن يأتوا بمثله من جهة النظم والمعنى كما أوضحناه آنفاً فهذا الوصف كالعلة لعدم الارتياب في كونه وحياً وفيه رمز إلى أنه ممتاز عن سائر الكتب السماوية ببلوغه حد الإعجاز دون سائرها من الكتب الإلهية وإضافة الحد بيانية أي النهاية للبلاغة التي هي الإعجاز أو المرتبة التي هي الإعجاز فإن الحد يجيء بمعنى النهاية والمرتبة.

قوله: (لا أن أحد إلا يرتاب فيه) أي لا أن معناه ذلك وإن كان الظاهر الحقيقي هذا المعنى والقرينة الصارفة ما أشير إليه بقوله ألا يرى الخ وهو معطوف على قوله إنه لوضوحه والعطف ومعناه ضعيف والقصر المستفاد منه قصر قلب أي معناه ذلك لا هذا لأن المخاطب اعتقد العكس بناء على الظاهر فقلب الحكم لمكان القرينة والأحد هنا اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر فهمزته أصلية والأحد بمعنى الواحد همزته منقلبة عن الواو فلا يناسب أن يراد هنا وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي المنفي لا يخلو عن سوء الإيهام فالأولى أن يقال لا أنه لا يرتاب أحد فيه.

قوله: (ألا ترى) توضيح لعدم كون المراد المعنى الثاني وهو الظاهر لأن هذه الآية تدل على ذلك وأما كون المراد الأول فلا يدل عليه فمن قال إنه توضيح لكون المراد المعنى الأول دون الثاني لم يصب وإنما عبر بما ذكر للإشعار بأنه لغاية ظهوره كالمحسوس الذي يرى ويبصر فترى من الرؤية البصرية دون القلبية والاستفهام للإنكار الوقوعي قيل وبعض الطلبة يقرؤه بالياء التحتية والرواية بتاء الخطاب انتهى ومثل هذا البحث قليل الجدوى عدل عن قول الكشاف ما نفي أن أحداً لا يرتاب فيه انتهى لأن ظاهره نفى نفي الريب فيكون إثباتاً له فيفسد المعنى وشراح الكشاف تكلفوا في توجيهه ما تكلفوا والأحسن أن يقال إن قوله ما نفي مجمل وقوله إن أحداً لا يرتاب فيه تفصيله بتقدير القول أي ما نفي الريب نفسه ولم يقل إن أحداً لا يرتاب فيه بقرينة قوله بعده وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له وتقدير القول في مثله شائع كثير لكنه خلاف الظاهر وعن هذا عدل المص عنها وأصاب وأجاد والظاهر أن مراد المص كما في الكشاف هو أن المنفي في الحقيقة لياقة الريب به لا هو نفسه إذ نفي نفس الشيء يستلزم نفي لياقته فأريد هذا اللازم مجازاً لقرينة مضى ذكرها ومسلك صاحب المفتاح أن الريب الواقع فيه بمنزلة العدم بناء على أن الريب إنما يعتد به إذا كان من عاقل بنظر صحيح وريب غيره كالعدم لوجود ما يزيله ويقطعه عن اسه وهذا معنى لطيف وباب واسع عند أرباب البلاغة حيث نزلوا وجود الشيء منزلة العدم لما ذكرناه مثلاً لكن حمل كلام المصنف عليه بعيد بل غير صحيح لما في كلامه من الدلالة على أن مراده هو الأول إلى قوله: ﴿وإن كنتم في ريب﴾ [البقرة: ٢٣] الآية وجه دلالتها على وجود نفس الريب إن كلمة أن لا تقلب كان إلى معنى الاستقبال وأنه إذا أريد إبقاء معنى الماضي مع أن جعل الشرط لفظ كان وإن كلمة أن بمعنى إذا فيفيد القطع بوجود الريب واختيار كلمة الشك للإشعار بالتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبت لكم إلا على

سبيل الفرض والتردد لوجود ما يزيله أو لتغليب غير المرتابين على المرتابين كما بين في فن المعاني والدليل على ما ذكرنا من أن وجود الريب مقطوع به وإن أن بمعنى إذا هو أن سورة البقرة مدنية وقوله تعالى إن هذا الاختلاف حكاية عن المنكرين الدال على وجود الريب بل على إنكاره من الآيات النازلة في مكة وكذا قوله تعالى: ﴿ما هذا إلا إفك مفترى﴾ [سبأ: ٤٣] وكذا قوله تعالى: ﴿ما هذا إلا سحر مبين﴾ [سبأ: ٤٣] من السور المكية فنزول قوله تعالى: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا﴾ [البقرة: ٢٣] لكونها مدنية بعد وجود الريب والشك منهم فلا وجه لإشكال بعض الفضلاء ثم دفعه بما لا يسمع لدى العقلاء.

قوله: (فإنه ما أبعد الريب) أي لم يجعل الريب بعيد **(عنهم)** فما نافية لا تعجبية وإنما عبر بذلك مع أن الظاهر فإنه ما نفي عنهم الريب لما بيناه من ثبوت الريب للمحافظة على معنى الشك الظاهر من أن الموضوعة للشك وبما أيدنا من كون الريب متحققاً وقوله فإنه ما أبعد أي للمحافظة على كلمة الشك أضمحل ما قيل في التنوير الذي ذكره خفاء الخ.

قوله: (بل صرفهم الطريق المزيح له) أي المزيل له في نفس الأمر وبالنسبة إلى المنصف فإن قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ [البقرة: ٢٣] أمر للتعجيز فإذا عجزوا عن الإتيان تحقق أن ليس لهم محال للريب فيه فإن معنى قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ [البقرة: ٢٤] الآية هو إنكم إذا شهدتم في معارضته وعجزتم عن الإتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر أنه معجز والتصديق به واجب فامنوا به وإلى ذلك أشار المص بقوله **(وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى إذا عجزوا عنها تحقق لهم)** المزيح اسم فاعل من الأفعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤنث وهنا جعل مذكراً فلذا جعل الضمير الراجع إليه مذكر أي قوله وهو وضمير المزيح والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع والطاقة وهذا استفاد من الأمر بإتيان سورة والأمر بالتعاون بقوله تعالى: ﴿وادعوا شهداءكم﴾ [البقرة: ٢٣] الآية النجم في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذي لا ساق له ونجوم القرآن مقاديره النازلة في كل حين والمراد هنا السورة القصيرة أو مقدارها إذ لا تحدي بأقل منها يقال نجم عليه الدين إذا جعله نجوماً أي مقادير معينة يقال نجمت المال إذا وزعته كأنك فرضت أن تدفع إليه عند طلوع كل نجم نصيباً ثم صار متعارفاً في تقدير دفعه بأي شيء قدرت ذلك كما نقل عن الراغب.

قوله: فإنه ما أبعد عنهم الريب ما نافية لا تعجبية أي لم ينف ثبوت الريب منهم بل أرشدهم إلى إزالة ما ثبت من الريب.

قوله: وهو أن يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه أي في معارضة حصة من حصصه ودفعة من دفعاته ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤدات واصل النجم الكوكب الطالع فإن النجوم عندهم معالم فنقل أولاً إلى دفعة ووقت لأن النجم علامة الوقت وبه يعين الأوقات ثم اطلق على ما حصل في الوقت ذكراً للمحل وإرادة للحال وهذا المعنى هو المراد هنا فإن المقصود آية نازلة وقت اقتضاء الحاجة وأقصر سورة تحدى بها.

قوله: (إن ليس فيهم مجال للشبهة) أصل المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة على أبلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسير له.

قوله: (وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين) فحينئذٍ الكلام على ظاهره وإنه نفي جنس الريب لكن لا عن كل أحد بل عن المتقين الذين شارفوا التقوى واستعدوا لقبولها فلا إشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب مقام المدح إذ الظاهر أن قوله لا ريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لا تتم إلا بنفي الريب عن كل أحد وأيضاً على هذا يكون فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا والغالب في الظرف الذي بعد لا التي لنفي الجنس كونه خبراً وهذا الوجه ليس بقوي وأيضاً كونه صفة يوهم أن فيه ريباً لكنه منتف عن المتقين إلا أن يقال إنه صفة لمجموع الريب والنفي ولا يخفى وهنه وأيضاً هذا المعنى لا يجري فيما لم يذكر فيه المتقين كقوله: ﴿تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين﴾ [السجدة: ٢] ولو كان المعنى ذلك لحسن نصب ريب بل وجب لمشابهته بالمضاف وأيضاً إن النفي ح يتوجه إلى القيد فيفسد المعنى إذ يلزم وجود الريب حال عدم كونه هادياً كذا قالوا والجواب أن المفهوم ليس بمعتبر عندنا وعند بعض العلماء ولعل من ذهب إلى هذا المعنى ممن لا يقول به على أن حال عدم كون الكتاب هادياً محالاً والمحال جاز أن يستلزم المحال ولهذا قيل إن هذه الحال لازمة فتفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة أو النفي متوجه إلى المقيد بملاحظة الحال أولاً ثم النفي ثانياً فإن المنفي هو الريب فقط نظيره قوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٤٦] حيث لوحظ النفي أولاً ثم المبالغة ثانياً فلا يلزم إيهام إثبات نفس الظلم له تعالى والقول في وجه تمريضه أنه يأبى عنه وصل المتقين بالذين إذ المعنى ح لا ريب في حقيته للمتقين المصدقين بحقيته مدفوع بأنه مبني على فصل الذين والمراد بالمتقين المشارفون للتقوى كما أشرنا إليه.

قوله: (وهدى حال من الضمير المجرور) إما بمعنى هادياً أو باق على معناه للمبالغة وعلى الأول مجاز لغوي وعلى الثاني مجاز عقلي.

قوله: (والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمتقي) فيه أي في الحال لأنها تذكر باعتبار لفظه وتؤنث باعتبار تأويلها بالصفة أو الضمير راجع إلى هدى الواقع حالاً قوله والعامل عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور لكن المراد به عامل الجار الذي هو الحصول والاستقرار إذ الصفة حاصل أو حصل وللتنبيه على ذلك قال الظرف الواقع صفة للمنفي ولم يكتف بالظرف[1].

قوله: وهدى حال من الضمير المجرور الخ المعنى لا ريب حاصل فيه للمتقين هادياً لهم.

---

(١) فإذا كان العامل ما ناب عنه الظرف لا يلزم اختلاف عامل الحال وذي الحال ولا كون المعمول جزءاً من العامل فإن عامل الظرف كما أنه عامل في الظرف عامل في الحقيقة في الضمير المجرور وهو ذو الحال أيضاً.

قوله: (والريب في الأصل مصدر رابني إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها) آخر بيان معنى الريب عكس الكشاف لأن تحقيق مضمون الجملة أهم لكونها مشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف وهو أن منشأ الإشباه كون الريب بمعنى الشك فمن لم يعلم معناه لا يتوجه الإشكال حتى يشتغل بدفعه فللتقديم وجه وجيه لكن المص نظر إلى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج إلى البيان وبيانه بعد تحقيق مضمونها لتوضيح أصله وسبب إطلاقه على الشك لا لأنه بمعنى الشك فإنه معروف مفروق مفروغ عنه ولكل وجهة قوله في الأصل أي في أصل اللغة مصدر الفعل المتعدي وهو راب أشار إليه بقوله رابني الشيء إذا حصل من التفعيل فبك الريبة بكسر الراء وهي أيضاً مصدر لكنه لازم إذ قلق النفس واضطرابها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة متعدياً كما سيجيء في الحديث واصل فلق النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لأنه افتعال من الضرب كأنه ضرب فاضطرب ويقابله الاطمئنان ثم عم الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية.

قوله: (سمي به الشك) أي استعمل فيه مجازاً بالنسبة إلى أصل اللغة والعلاقة ما أشار إليه بقوله **(لأنه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة)** أي من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب كذا قالوا لكن فيه نوع ضعف إذ قلق النفس كما يحصل بالشك يحصل أيضاً بغيره كالخوف والحزن فمن أين يعلم خصوصية الشك بذكر قلق النفس فتأمل في جوابه وأيضاً الشك من إفراد ما قام به الريب فإنه يقلق النفس ويحصل فيها الاضطراب لا من قبيل ذكر المسبب وإرادة السبب والغلط إنما نشاء من عدم التفرقة بين القلق المتعدي واللازم فإن الشك فرد من الشيء الذي يقلق النفس وسبب للقلق اللازم فهو أي الريب نقل من العام إلى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحاً وإن كان مجازاً بالنظر إلى اللغة من قبيل ذكر متعلق العام وإرادة الخاص وقوله سمي به يؤيد ما ذكرناه إذ التسمية شائعة في وضع اللفظ مطلقاً أو الاسم

قوله: إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس الخ حصل بالتشديد والريبة بكسر الراء قال الراغب الفرق بين الشك والمرية والريب والإرابة والتخمين والحدس والوهم والخيال والحسبان والظن أن الشك هو وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما عن الآخر بأمارة والمرية هي التردد في المتقابلين وطلب الأمارة مأخوذ من مري الضرع أي مسحه للدر فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب أن يتوهم في الشيء أمراً ما ثم ينكشف عما توهم فيه والارابة أن يتوهمه فيكشف خلاف ما توهم ولهذا قيل القرآن فيه إرابة وليس فيه ريب والتخمين توهم لا عن امارة والحدس اسراع الحكم بما يأتي به الهاجس من غير توقف فيه مأخوذ من حدس في سيره أي اسرع والوهم صورة تتصورها في نفسك سواء كان لها وجود من خارج كصورة إنسان ما أو لم يكن لها وجود كعنقاء مغرب والخيال تصور ما أدركه الحاسة في النفس والحسبان اعتقاد عن امارة اعتدت سواء كان له وجود في الحقيقة أو لم يكن وهو مشتق من حسب الحساب والظن أعم معنى من ذلك كله فإنه اعتقاد عن امارة مما قد ثبت فمتى كانت تلك الامارة ضعيفة جرى مجرى خلت وحسبت ومتى كانت قوية جرى مجرى علمت.

العلمي وإن استعمل في معنى الاستعمال مجازاً وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث يترجح أحدهما على الآخر بأمارة والمرية التردد في المتقابلين وطلب الأمارة مأخوذ من مري الضرع إذا مسحه للدر فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب أن يتوهم في الشيء أمر ما ثم ينكشف عما توهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار الأصل ولا فرق في الاستعمال بينهما.

قوله: **(وفي الحديث دع)** خطاب عام لمن يصلح أن يخاطب **(ما يريبك)** بفتح الياء من الريب أو بضم الياء من الإرابة فعلى هذا لا فرق بين الريب والإرابة وقد نقل عن أبي زيد أنه قال يقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم يستيقن منه بالريب قلت أرابني من فلان أمر هو فيه أرابه والارتياب يجري مجرى الإرابة وعلى هذا الفرق يتعين في الحديث أحدهما والظاهر الفتح والمعنى أترك ما يريبك أي ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهباً أو منتقلاً أو قاعداً **(إلى ما لايريبك)** أي ما لا يحصل فيه القلق والاضطراب **(فإن الشك ريبة)** لكن لا مطلقاً بل كون الشي في نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح.

قوله: **(ريبة)** أي من إفراد ما يقلق النفس ويجعلها مضطربة فالأمر بترك ما يريبك وإن كان عاماً لكن المراد به الشك دون غيره من الخوف والحزن ونحوهما ولذا قال فإن الشك ريبة **(والصدق)** أي كون الشيء صادقاً في نفسه من جهة الحل والحسن **(طمأنينة)** أي مما تطمئن به النفوس وحاصل المعنى اترك ما شككت في حسنه أو حله ولم تظفر بدليل يكشف عن أحواله وخذ ما تيقنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث

قوله: وفي الحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» والحديث من رواية الدارمي والنسائي دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة المعنى دع ما اعترض لك الشك فيه منقلباً إلى ما لا شك فيه يقال دع ذلك الشيء إلى غيره أي استبدله به أو دع ذلك ذاهباً إلى غيره وقوله: فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة جاء ممهد لما تقدمه من المعنى إذا وجدت نفسك ترتاب في الشيء فاتركه فإن نفس المؤمن تطمئن إلى الصدق وترتاب من الكذب ارتيابك في الشيء منبىء عن كونه باطلاً فاحذره واطمئنانك إلى الشيء مشعر بكونه حقاً فاستمسك به وهذا مخصوص بذوي النفوس الشريفة القدسية الطاهرة من أوضار الذنوب واوساخ الآثام فظهر أن قوله: فإن الشك ريبة لا يستقيم رواية ولا دراية قال صاحب الكشف وهما ممنوعان أما الدراية فقد بين صاحب الكشاف وجه المعنى بما لا مزيد عليه وأما الرواية فلأن إحدى الروايتين لا تبطل الأخرى ثم كلامه يعني ذكر صاحب الكشاف وحقيقة الريبة قلق النفس واضطرابها ومنه ما روى الحسن بن علي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فإن الشك ريبة وأن الصدق طمأنينة أي فإن كون الأمر مشكوكاً فيه مما يقلق النفس ولا يستقر وكونه صحيحاً صادقاً مما تطمئن له وتسكن قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من أمر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة ورابني فلان إذا رأيت منه ما يريبك وتكرهه وأراب الرجل صار ذا ريبة فهو مريب وارتاب فيه أي شك واسترببت منه إذا رأيت منه ما يريبك وريب المنون حوادث الدهر إلى هنا كلامه المنون الدهر والمنون أيضاً المنية لأنها تقطع المدد وتنقص العدد من المن بمعنى القطع.

الصحيح «اتقوا الشبهات فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه» وقال عليه السلام لواصبة «استفت نفسك يا واصبة ثلاثاً البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» كذا قيل وهذا إذا لم يوجد فيه نص يكشف عن أحواله وإذا وجد فلا بد أن يعمل به فلا اعتبار لعمل النفس والظاهر أن الأمر هنا للوجوب والمراد بالنفس النفس القدسية الطاهرة المواظبة على الطاعة فالضمير المستتر في دع عام خص منه البعض إذ النفوس المغلوبة المألوفة بالشهوات المشتبهة لا يعبأ بترددها وتقلقها وقال قدس سره أي إذا وجدت نفسك مضطربة في أمر فدعه وإذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك لأن اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلاً محلاً لأن يشك فيه وطمأنينة علامة كونه حقاً وصدقاً وقيل معناه دع ما تشك فيه إلى ما تعلمه فإن العمل بالمشكوك يقتضي قلقاً وتردداً وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فإنه يقتضي سكوناً وراحة والأول أقوى انتهى وما ذكرناه من القيود معتبر في تقريره وتطبيقه بلفظ الحديث خفي فإن قوله فإن الشك ريبة علة[1] لما قبله وحمل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقريره قدس سره خصوصاً كون الشك من أفراد الريبة فلو تركه رأساً وقال محلاً للشك الذي هو سبب الاضطراب أسلم من الإشكال وبالجملة الحديث الشريف من جوامع الكلم وحاوٍ لأنواع البلاغة والبراعة تحير في حله أرباب الفطانة قيل وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال إنه رواه الطبري انتهى ثم غرض المص بنقل هذا الحديث الشريف الاستشهاد على أن الريب في أصل معناه مغاير للشك إذ الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس بقرينة حمله على الشك وإلا لم يكن في الحمل فائدة فالحمل يدل على مغايرته للشك ومقابلته بالطمأنينة تدل على أن تلك المغايرة هو قلق النفس لكن يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل شعري شعري بالتأويل المناسب له وأنه لم لا يجوز أن يكون ريبة مجازاً في معنى القلق في الحديث **(ومنه ريب الزمان لنوائبه)**.

قوله: (ومنه) أي من هذا القبيل وهو استعمال المسبب في السبب على ما قالوا أو هو استعمال ما قام به العام في الخاص على ما قلنا ريب الزمان أي مصائبه الإضافة إما بمعنى في أو بمعنى اللام فيكون مجازاً في الإسناد للملابسة والمصائب كالشك مما يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وهذا دليل على ما ذكرنا من الريب بمعنى قلق النفس متعدياً عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه البعض وجه فصله بلفظ منه هو أن الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها يشاركه في كونها سبباً لاضطراب النفس ولذا

---

(١) قوله فإن الشك علة لمحذوف أي فاحذر عن الشك فإن الشك ريبة ولو لم يقدر مثل هذا لم يظهر لميته لما قبله وكذا قوله فإن الصدق طمأنينة علة المقدر أي فاعمل بالصدق فإنه طمأنينة والمراد بما يريبك في الحديث وإن كان شكاً لما ذكرنا من أن غيره لا يتناوله الأمر لكنه لكونه في صورة العموم لا بد من ملاحظة هذا المقدر زوجه التعبير بالعموم للمبالغة كان ما يريب النفوس ويقلقها هو الشك لا غير لاستلزامه الخطر الشديد في الدين السديد.

ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه أيضاً ريب المنون في قوله تعالى: ﴿أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون﴾ [الطور: ٣٠] أي ما يقلق النفوس من حوادث الدهر كما قال المص الحوادث تعم الخير والشر كما في حديث مسلم نوائب الحق لكن خصت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا.

قوله: (يهديهم إلى الحق) أي هدى وإن كان مصدراً لكنه بمعنى هاد مجازاً والتعبير به للمبالغة فإنه لكماله في الهداية كأنه هداية وحمل الهادي على المستقبل للاستمرار التجددي مع أنه استعمل في النظم هكذا قال تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [الإسراء: ٩] الآية ولو قال المص يهديهم للتي هي أقوم أو يهديهم للحق بلام الجارة لكان أوفق في النظم ولم يقل يهدي لهم كما يقتضيه النظم للإشارة إلى أن اللام الجارة للصلة ومزيد التفصيل قد مر في سورة الفاتحة قوله **(إلى الحق)** إشارة إلى أن المفعول الثاني محذوف اختصاراً لقيام القرينة.

قوله: (والهدى في الأصل مصدر) للفعل المتعدي لكنه ليس بمراد هنا لما عرفته ولذا قيده بقوله في الأصل.

قوله: (كالسري والتقي) ونقل عن سيبويه أنه قال مرة إن الهدى مصدر وأخرى ليس بمصدر لأن فعلاً لا يكون مصدراً ولوقوع الاختلاف في كونه مصدراً إن كونه مصدراً بمجيء نظائره مصدراً وأنت خبير بأن المنكر ذلك أنكر كون السري والتقي مصدراً أيضاً فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسري والتقي لكان أسلم عن المناقشة وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد إلا الهدي والتقي والسري والبكاء بالقصر وزاد الشاطبي لفي بالضم ومن أنكر مصدريتها جعلها اسم مصدر ومعناه الدلالة.

قوله: (ومعناه) أي معناه العرفي لأنه كالهداية في اللغة الإرشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة الإرشاد لكنها يتصرف فيها على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الإرشاد وكلها إذا تؤملت رجعت إلى معنى واحد كذا في الحاشية الخسروية في سورة الفاتحة (الدلالة مطلقاً).

قوله: (الدلالة) أي الدلالة بلطف لما مر من أنها في اللغة الإرشاد وهو عين اللطف ومن هذا لا تستعمل إلا في الخير كما مر توضيحه في سورة الفاتحة وجد الإيصال بالفعل أولاً.

قوله: (وقيل) قائله صاحب الكشاف **(الدلالة الموصلة إلى البغية)** البغية بالباء

قوله: وقيل الدلالة الموصلة إلى البغية لأنه جعل مقابلاً للضلال الخ قال صاحب الكشاف والهدى مصدر على فعل كالسري وهو الدلالة الموصلة إلى البغية بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] قال الله تعالى: ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] ويقال: مهدى في موضع المدح كمهتد لأن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف معنى أصله ألا يرى إلى غمه فاغتم وكسره فانكسر وأشباه ذلك قال

الموحدة والغين المعجمة بمعنى المطلوب ويجوز في بائه الكسر والضم قال في المصباح عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي تبغيها وضمها لغة وقيل بالكسر الهبة وبالضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الإيصال بالفعل ومن قال مراده من شأنها الإيصال حصل الإيصال بالفعل أولاً فلم يصب وفي شرح العقائد هذا التعريف نسب إلى مشايخ أهل السنة والأول إلى المعتزلة عكس ما في القاضي حيث قال ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب ثم قال والمشهور أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب سواء حصل المطلوب انتهى وهذا المشهور هو الموافق لما في القاضي ويمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي أو العرفي فلا منافاة كذا قيل[1] فالقول الثاني في قول المشايخ لا قول صاحب الكشاف فقط كما جنح إليه أكثر أرباب الحواشي ولما كان المعنى الثاني مختاراً عند المشايخ ومستعملاً في الحقيقة الشرعية لا وجه لتمريضه فإنما هو أغلب استعمالات الشارع هو اللائق بالاعتبار في بيان معنى اللفظ المستعمل في كلام الشارع والحاصل أن الهداية عند أهل الحق مشتركة اشتراكاً معنوياً بين المعنيين ثم صار غالب استعمالها في المعنى الثاني أي الإيصال بالفعل وهو مختار المشايخ.

قوله: (لأنه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى: ﴿إنك لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤]) داخل تحت مقول القول ودليل مختار الزمخشري ولا شك أن عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهداية لم يتقابلا وفيه نظر لأنه إنما يضر التقابل إذا اعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول وإما عدم اعتبار

القطب يعني الهدى ليس مجرد الدلالة على المطلوب بل هو الدلالة على المطلوب مع حصول المطلوب واستدل عليه بدلائل ثلاثة الأول أنه تعالى استعمل الهدى في مقابلة الضلال في الآيتين الآية الأولى قال تعالى: ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] وقال عز وجل: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] والضلال فقدان المطلوب فلو لم يكن وجدان المطلوب معتبراً في الهدى وكان الهدى مجرد الدلالة سواء كان معها وجدان المطلوب أو فقدانه لم يكن في مقابلة الضلال الثاني أن المهدى يستعمل في مقام المدح كالمهتدي فيجب أن يعتبر في مفهومه حصول المطلوب كما اعتبر في مفهوم المهتدي فإنه لو لم يعتبر في مفهومه حصول المطلوب وكان هو الذي دل على المطلوب مطلقاً لم يكن مدحاً لأنه إذا دل على مطلوب ولم يحصل له المطلوب كان مذموماً لا ممدوحاً وإذا وجب حصول المطلوب في مفهوم المهدي وجب اعتباره في مفهوم الهدى الثالث أن اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر والمطاوع لا بد أن يشتركا في أصل المعنى إذ الافتراق بينهما لا يكون إلا بالتأثير والتأثر كالكسر

---

(١) الفاضل الخيالي.

الوصول فلا لأنه يجوز أن يراد بها الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله تعالى: ﴿لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [سبأ: ٢٤] فالتقريب ليس بتام واعترض أيضاً بأن المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء إما تجوزاً أو اشتراكاً وكلامنا في المتعدي ومقابله الإضلال كما في قوله تعالى: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل: ٩٣] والاستدلال به لا يتم إذ ربما يفسر الإضلال بالدلالة على ما لا يوصل إلى المطلوب لا بجعله ضالاً أي غير واصل وأجيب بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدي إلا بأن اللازم تأثر والمتعدي تأثير فمعنى قوله لأنه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدي مقابل الضلالة ففي العبارة استخدام ولن يكون المطاوع في خلاف أصله[١] ولما كان الوصول معتبراً في المطاوع كان الإيصال معتبراً في الأصل وإلا لكان الانكسار متحققاً بلا كسر وهذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على المطاوعة ترك[٢] المص دليل المطاوعة الذي ذكره الكشاف مع هذا الدليل حيث قال ولأن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلاف أصله تنبيهاً على أن الأدلة الثابتة للكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد إشكاله قدس سره بأن التمسك بالمطاوعة وجه مستقل وذكر المقابلة ح مستدرك لأن اعتبار الوصول في الاهتداء مستغني عن الدليل انتهى لأن هذا لو ورد إنما يرد على صاحب الكشاف دون المص ولا يخفى عليك أن المطاوع لا يخالف أصله إذا أريد به حقيقته فلا يصح أن يقال كسرته فلم ينكسر علمته فلم يتعلم إلا أن يراد المجاز ويقال كسرته أي أردت كسره فلم ينكسر وأردت تعليمه فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع هدى المتعدي

والانكسار فإن هناك حاله والكسر إفادتها والانكسار التأثر بها ولما كان معنى الاهتداء الوصول إلى المطلوب فلا بد أن يكون معنى الهدى الإيصال إلى المطلوب وأيضاً لا معنى للمطاوعة إلا حصول فعل عن فعل فالثاني مطاوع لأنه طاوع الأول والأول مطاوع لأنه طاوعه الثاني فيكون المطاوع لازماً للمطاوع مترتباً عليه فليس معنى هديته إلا جعله مهتدياً كما أن معنى كسرته جعلته منكسراً فكما أن الانكسار لازم الكسر والاغتمام لازم الغم كذلك الاهتداء يكون لازماً للهدى قال صاحب

---

(١) وأما النقض نحو امرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم مردود بأن حقيقة الائتمار صيرورته مأموراً وهو بهذا المعنى مطاوع للأمر ثم استعمل في الأمثال مجازاً أو شاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعاً بهذا المعنى وإن ترتب عليه في الجملة على صورة الإطاعة وأما نحو علمته فلم يتعلم فأريد به المعنى المجازي أي القيت إليه ما قد يفضي إلى العلم فأبى فلم يتعلم كما قيل كسرت الزجاج أي أردت كسره فلم ينكسر وكذا يؤول نخوف في قوله تعالى: ﴿ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً﴾ بأنه تبين لهم ما يوجب الخوف فلم ينتفعوا ولم يخافوا إلا أن التخويف الحقيقي قد تحقق ولم يتحقق الخوف ومن قال بتخلف فعل المطاوعة فقد أراد ما ذكرنا ومن منع بذلك فقد أراده حين أريد المعنى الحقيقي فالنزاع لفظي إذ تخلف الأثر عن المؤثر لا يقدم عاقل فضلاً عن أفاضل.

(٢) بل نقول إن كون الهدى بمعنى الاهتداء يتوقف على كون هدى المتعدي بمعنى الإيصال ولو اثبت كون هدى المتعدي بمعنى الإيصال يكون الهدى مطاوع هدى المتعدي وتوقف عليه لزم الدور ولعل المص تركه لذلك لكن يمكن الجواب فتأمل على وجه الصواب.

يقتضي أن يجيء هدى المتعدي بمعنى الإيصال ولا ينكره وإما كونه منحصراً في معنى الإيصال فلا يقتضيه إذ قد عرفت أن المعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول لا اعتبار عدم الوصول فيجوز أن يراد بها الوصل بقرينة المقابلة لا لكونه خاصاً به بل لكونه فرداً منه وله نظائر كثيرة ولو ادعى إن المقابلة للضلال يقتضي أن يكون مطاوعاً للهدى المتعدي المختص بالإيصال لا بد من البيان إذ المقابلة لا تثبت تلك الدعوى.

قوله: (ولأنه لا يقال مهدى إلا لمن اهتدى إلى المطلوب) أي لا يقال في مقام المدح بهذا الشخص أو فلان مهدى إلا لمن اهتدى إذ لا مدح إلا بالوصول إليه والحصر الذي في كلام المص بملاحظة المدح فح يرد عليه أيضاً أن هذا يلزم منه أن الإيصال معتبر في مفهومه وقت قيام القرينة كالمدح وليس بمطلوب والمطلوب أن الإيصال معتبر وشرط في مفهومه وليس بلازم إذ قد مر مراراً أن الهداية عندنا مطلق الدلالة سواء حصل الإيصال أو لا وحصول الإيصال عند قيام قرينة لا يضرنا لأنه من أفراد الدلالة المطلقة ولو قيل إن مراده مطلق الحصر سواء كان في زمن المدح أو الذم قلنا إنه مع مخالفته لما في الكشاف وهو صاحب الدليل المذكور ممنوع ودون إثباته خرط القتاد والاستقراء التام مشكل

التقريب وفي هذه الوجوه نظر لأن الأول معارض بقوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] والثاني أن المدح حاصل بالتمكن من الاستدلال وإلا لم يوصل إلى البغية والثالث بقولهم أمرته فلم يأتمر ولعل صاحب التقريب اقتدى بالإمام حيث قال الإمام في تفسيره الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف هي الدلالة الموصلة إلى البغية والذي يدل على صحة القول الأول وفساد الثاني أنه لو كانت الدلالة الموصلة إلى البغية مفسرة في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء في قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] ثم أجاب عن الوجه الأول أن الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الإضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الاهتداء في مقابلة الضلالة ممتنع وعن الثاني أن المنتفع به يسمى مهدياً لأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث الائتمار مطاوع الأمر يقال أمرته فأتمر لا يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمراً حصول الائتمار فكذا هذا إلى هنا كلام الإمام واجيب عن قوله اثبت الهدى مع عدم الاهتداء يعني في قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [فصلت: ١٧] بأن يقال لا نسلم حصول الهدى الحقيقي لأن المراد بإثبات الهدى تمكينهم عليه بسبب إزاحة العلل من بغية الرسول وبيان الطريق ولذلك رتب عليه فاستحبوا العمى على الهدى أي أبدلوا العمى بالهدى إعراضاً عن الهدى واستحباباً للعمى كما في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ [البقرة: ١٦] وعن قوله فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع بأنه لو كان ممتنعاً لم يقع في الآيتين ولأن المراد بالمقابلة في الصناعة الجمع بين اللفظين الدالين على المعنيين المتضادين حقيقة أو تقديراً أي سواء كانا متعديين أو لازمين أو أحدهما متعدياً والآخر لازماً في الآيتين هذا المعنى موجود وسيما في الثانية فإنه صريح فيها لتوسيط كلمة التقابل وعن قوله إن المنتفع بالهدى يسمى مهدياً يعني أن المهدي إذا دل على المدح بالمجاز والقرينة مقام المدح فلا تثبت الحقيقة بقرينة المقام بأن يقال إن المراد بقوله مهدى في موضع المدح أن المهدى

والاستقراء الناقص غير نافع ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى﴾ [فصلت: ١٧] الآية يفهم منه أنهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وإرسال الرسل مع أنهم ليسوا بمهتدين كما نطق به قوله تعالى: ﴿فاستحبوا العمى﴾ [فصلت: ١٧] الآية على وجه ظاهر واعترض على قوله إنه لا مدح إلا بالوصول بأن الاستعداد كمال والتمكن من الوصول إليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا غريب جداً إذ التمكن من الوصول إليه كونه فضيلة إذا لم يضيعوا وإذا أفسدوا تلك الحصلة وعملوا بخلافه صار صاحبه مذموماً مدحوراً وكون التمكن في نفسه فضيلة لا يفيد ولذا ذم الله تعالى الكفار بأنهم ﴿صم بكم عمي﴾ [البقرة: ١٨] الآية انظر كيف الحق العدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى: ﴿فلا يستطيعون سبيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨] أي إلى الحق والصراط المستقيم فتأمل في أنه تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتمكن الخ بالوصول إلى الحق بانهماكهم في الطغيان وإصرارهم على التقليد فكيف يقال إنه في نفسه فضيلة مع أنه ملحق بالعدم بالنص الصريح

من الأوصاف التي تستعمل في المدح مطلقاً لا أنه يعرض له ذلك وعن قوله: أمرته فلم يأتمر قاله البرذوي في أصوله ألا ترى أن أمر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالانكسار فقضية الأمر لغة أن لا يثبت إلا بالائتمار ألا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من المأمور أصلاً وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار معنى هذا الكلام أن أصحاب اللغة ما أثبتوا لكل فعل متعد لازماً إلا إذا اتفقا في الوجود قال ابن الحاجب معنى المطاوعة حصول فعل عن فعل فالثاني مطاوع لأنه طاوع الأول والأول مطاوع لأنه طاوعه الثاني فإذا وجد المطاوع يجب أن لا يتخلف عنه المطاوع فإذن معنى أمرته فائتمر جعلته مؤتمراً فائتمر لكن منع الائتمار معنى سقوط الاختيار ولزوم الجبر فعرض له عارض فوجب العدول عن الحقيقة هذا وإن الواجب توخى الجمع بين القولين ورفع الحاجز بين البحرين بتحقيق معنى الهداية أهي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في الدلالة المخصوصة أو عكسه أم هي مشتركة بينهما أو موضوعة للقدر المشترك وهو البيان وفي صحيح الإمام محمد بن إسماعيل البخاري فهديناهم دللناهم على الخير والشر كقوله: ﴿وهديناه النجدين﴾ [البلد: ١٠] وكقوله: ﴿إنا هديناه السبيل﴾ [الإنسان: ٣] والهدي الذي للإرشاد بمعنى استبعدناه من ذلك قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] وقال الزجاج والواحدي معناه البيان وقال الجوهري الهدى الدلالة والإرشاد وقال صاحب المطلع معنى الهداية في اللغة الدلالة فقال هداه في الدين هداية إذا دله على الطريق والهدى يذكر لحقيقة الإرشاد أيضاً ولهذا جاز النفي والإثبات قال الله تعالى: ﴿إنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] وفي كلام صاحب الكشاف اشعار بأن الهدى حقيقة في الدلالة الموصلة إلى البغية مجاز في مجرد الدلالة وذلك قوله في حم السجدة ﴿أليس﴾ [الأنعام: ٣٠] معنى هديته حصلت فيه الهدى والدليل عليه قولك هديته فاهتدى بمعنى تحصيل البغية فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجردة ولهذا انتصب لإقامة الدليل على حقيقتها في هذا المعنى وأنها حقيق أن يحمل عليه في هذا المقام لاقتضاء مدح الكتاب وكونه كاملاً في بابه والإمام لما رأى الدلائل منصوبة في كونها حقيقة في مطلق الدلالة انتصب لإبطال مذهب صاحب الكشاف هرباً من الاشتراك إلى المجاز وكان الزجاج والواحدي ذهب إلى القول بالقدر المشترك بين المفهومين

وهذا كثير في القرآن لكن أكثرهم ذهبوا إليه[1] مع وضوح فساده فتدبر فإن العقل من ذلك يتحير (فائدة) اختلفوا في أن الهداية هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً أو موضوعة للقدر المشترك ذهب إلى كل طائفة ويمكن التوفيق بينهم بمثل ما مر نقله عن بعض الأفاضل بأن مراد بعضهم بالنظر إلى اللغة والبعض الآخر بالنظر إلى العرف أو إلى استعمال الشارع فح يرتفع الاختلاف بينهم في الجملة وإن لم يرتفع بالجملة فتأمل بسليقة سليمة وكن على بصيرة والظاهر أن المص اختار الاشتراك المعنوي حيث قال الهداية الدلالة ولم يقيد بالمطلقة فيشمل الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة وقيل اختار المص الأول ولما كانت الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلا يخالف ما ذكره في سورة الفاتحة من أنها تتنوع إلى أنواع رابعها كشف الأمور بوحي ونحوه مما يختص بالأولياء والأنبياء عليهم السلام وهي دلالة موصلة بلا ريب.

قوله: (واختصاصه بالمتقين) الأولى وتخصيصه إذ لا اختصاص بهم قال تعالى: ﴿هدى للناس﴾ [البقرة: ١٨٥] بل التخصيص بالذكر والنكتة مسوقة له إلا أن يقال المراد

ولكل وجهة هو موليها والقول الجامع فيه ما قال الراغب قال الهداية دلالة بلطف ومنه الهدية وهوادي الوحش مقدماتها لكونها هادية لسائرها وخص ما كان من الدلالة بفعلت نحو هديته الطريق وما كان من الإعطاء بافعلت نحو اهديت الهدية وأما نحو قوله تعالى: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾ [الصافات: ٢٣] فعلى التهكم والهداية هي الإرشاد إلى الخيرات قولاً وفعلاً وهو من الله تعالى على منازل بعضها يترتب على بعض لا يصح حصول الثاني إلا بعد الأول ولا الثالث إلا بعد الثاني فأولها اعطاؤه العبد القوي التي بها يبتدىء إلى المصالح إما تسخيراً وإما طوعاً كالحواس الخمس والقوة المفكرة وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ [طه: ٥٠] ﴿والذي قدر فهدى﴾ [الأعلى: ٣] وثانيها الهداية بالدعاء وبعثة الأنبياء وإياها عنى بقوله: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ [السجدة: ٢٤] وثالثها هداية يوليها صالحي عباده بما اكتسبوا من الخيرات وهو المعنى بقوله: ﴿وهدوا إلى الطيب﴾ [الحج: ٢٤] من القول: ﴿وهدوا إلى صراط الحميد﴾ [الحج: ٢٤] وقوله: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] قال بعض المحققين الهدى من الله كثير ولا يبصره إلا البصير ولا يعمل به إلا اليسير ألا ترى إلى نجوم السماء ما أكثرها ولا يهتدى بها إلا العلماء ورابعها التمكين مما يجاوز به في دار الخلد وإياها عنى بقوله: ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل﴾ [الأعراف: ٤٣] ﴿تجري من تحتها الأنهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا﴾ [الأعراف: ٤٣] فإذا ثبت ذلك فمن الهداية ما لا ينتفى عن أحد بوجه ما ومنا ما ينتفي عن بعض ويثبت لبعض ومن هذا الوجه قال تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾ [القصص: ٥٦] فإنه مبني على الهداية التي هي التوفيق وادخال الجنة دون التي هي الدعاء كقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢].

---

(١) حتى ذهب إليه الفاضل الخالي في حاشية شرح العقائد مع علو كعبه في تحقيق المقاصد.

بالاختصاص التخصيص لكن المتبادر منه الانحصار ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد بالاختصاص التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد أن اللام لا يفيد الحصر وحاصله أن المراد الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت والمعنى وتخصيص الهدى المفسر بالدلالة المطلقة بالمتقين في الذكر لوجهين.

قوله: (لأنهم هم المهتدون به) وأكده بتأكيدات إيراده بالجملة الاسمية وإيراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعرف باللام للمبالغة في بيان ثبوت الابتداء لهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله (والمنتفعون) عطف تفسير له وإشارة إلى أن اللام في للمتقين للانتفاع وإن كانت زائدة لتقوية العمل وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن مراده بالاختصاص الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت إذ اللام لا يفيد الحصر بل الانتفاع الذي هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص.

قوله: (بنصبه) مصدر أضيف إلى مفعوله أي بنصب الله تعالى إياه دليلاً على ذلك لهم بشرح صدورهم له دون غيرهم ممن جعل على قلوبهم أكنة وإما نصبه تعالى الكتاب دليلاً على إطلاقه فعام كما سيجيء وقيل هو بضمتين دون بفتح النون وسكون الصاد وهو كل ما جعل علامة منصوبة قيل قال القاموس كل ما جعل علامة كالنصيبة انتهى فهو بهذا المعنى ليس جمعاً فالإضافة حينئذ بيانية والمنتفعون بعلامة هو الكتاب الكامل في العلامة والدلالة وفي بعض النسخ بنصيبه على أنه واحد النصوص أي بنص من نصوصه وآية من آياته كما فسره به بعضهم كأنه أشار به إلى أن آية من آياته تكفي في الهداية فما ظنك بمجموعه فح لا وجه للقول بأنه تحريف ثم المراد بالمتقين المشارفون للتقوى بكونهم مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين عن آفات المشاعر وعن العيوب وأما من طبع الله على قلوبهم فبعيد عن التقوى لإصرارهم على الكفر والأذى فتسميتهم المتقين مجاز أولي باعتبار ما يؤول إليه والمعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان اللاحق بزمان وقوع النسبة ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان إيقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بأن الاسم في مثل قتلت قتيلاً وعصرت خمراً مجاز وإلا صار المسمى في زمان الإخبار قتيلاً وخمراً حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ [النساء: ٢] كما في التلويح وما نحن فيه المتقي ليس حصول التقوى عن الشرك ثابتاً له في زمان وقوع النسبة أي نسبة الهداية وإن ثبتت له في زمان التكلم مثل قولك لصاحبك الكتاب يهديك فهو في وقت الهداية ليس بمؤمن متق مع أن وقت التكلم موصوف بالتقوى بل في أزمنة متطاولة قبله فإنه إذا عبر عن شيء بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدرياً فهم منه في عرف اللغة إن ذلك الشيء موصوف

قوله: لأنهم المهتدون به أي الممتثلون بهذا الكتاب أو المنتفعون بنصه أي بنص من نصوصه وآية من آياته.

بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه فإذا قلت أعطيت ألف دينار غنياً فهم منه أن ذلك الشخص موصوف بالغنى بأموال أخر حال تعلق إعطائك إياه لا بسبب إعطائك إياه فأخذت غناءه على أنه صفة ثابتة له وإن لم يكن غنياً فإذا أردت أنه غني بإعطائك يكون مجازاً باعتبار ما يؤول إليه ومعنى النظم الجليل أن الكتاب هاد للمتقين بهداية الكتاب لا بهداية غيره فهو في قوة إن هذا الكتاب هاد للضالين الصائرين إلى التقوى فهو مجاز أولي بطريق أخرى وبهذا التحقيق ظهر أن القتيل في قوله قتيلاً مجاز أولي وقول من قال فيما نحن فيه غير محتاج إلى التأويل وليس من المجاز إذ المتقي يهتدي بهذا الهدى حقيقة وهذا الذي جنح إليه المص لا يعرف له وجه وهداية الكتاب نوع ثالث من الأنواع الأربعة فلا يلاحظ هنا كون الهداية على مراتب أربعة نعم للتقوى ثلاث مراتب يمكن ملاحظتها هنا ويحصل احتمالات كثيرة بكون المتقي مجازاً في بعضها دون بعضها وسيجيء التوضيح في آخر الدرس.

قوله: (وإن كانت دلالته) أي دلالته على ما يوصل إلى المطلوب وإن لم يحصل الإيصال بالفعل **(عامة)** شاملة **(لكل ناظر)** أي لكل من شأنه النظر الصحيح وإنما اعتبر النظر إذ الدلالة لا تحصل بدون النظر وأنت خبير بأن كونه دليلاً بالنظر إلى ذاته ونفسه فلا حاجة إلى اعتبار النظر قوله (من مسلم) أشار به إلى أن المراد بالمتقي المسلم وهو المرتبة الأولى من التقوى وكأنها مختار المص والظاهر أنه مسلم بالمشارفة **(أو كافر)** مختوم القلب ومؤلف المشاعر **(وبهذا الاعتبار قال الله تعالى: ﴿هدى للناس﴾** [البقرة: ١٨٥] فلا منافاة.

قوله: (أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا من صقل العقل واستعمله في تدبير الآيات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات لأنه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فإنه لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصلة) التأمل التفكر والتدبر يقال تأملته إذا تدبرته وفي المصباح هو

قوله: وإن كانت دلالته عامة لكل ناظر هذا على الوجه الأول من وجهي تفسير الهداية.

قوله: وبهذا الاعتبار أي باعتبار عموم الدلالة قال تعالى: ﴿هدى للناس﴾ [البقرة: ١٨٥] حيث عبر المهدى لهم بلفظ عام.

قوله: أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه إلا من صقل العقل الخ أقول هذا هو معنى الوجه الأول لأن معنى صقل العقل صونه عن طوارق الشبهات والآراء الفاسدة وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة الغاصبة للوجه عن ارتسام الصور الحقة وهذا هو عين التقوى لأن معنى التقوى الصيانة فالتعليل الثاني من مشمولات التعليل الأول فلا يحسن عطفه عليه بأو القاسمة ويمكن أن يجاب عنه بأن التعليل الثاني بحسب التقوى في القوة النظرية والأول بحسبها في القوة العملية فالعطف بكلمة أو ناظر إلى تقاسم القوتين.

قوله: فإنه كالغذاء الصالح أي فإن ذلك الكتاب الذي هو القرآن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فإن صحيح البدن هو المنتفع بالغذاء الصالح وإلى هذا الإشارة بقوله عز وجل: ﴿ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ [الإسراء: ٨٢] فإن كونه رحمة إنما هو للمؤمن كما أن كون

إعادتك النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الأمل أي الرجاء إلا من صقل بالتخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمرآة وفيه استعارة مكنية وتخييلية شبه العقل بالمرآة ونحوها في قبول الجلاء بعد التدنس بالأوساخ في الذهن وإثبات الصقل له والجلاء قرينة ومنه ينكشف تشبيه الأخلاق الردية بالأوساخ قوله واستعمله في تدبر الآيات عطف تفسير وبيان للمراد بقوله صقل العقل التدبر أصله النظر في أدبار الشيء والمراد هنا التفكر التام الصحيح في معاني الآيات وهي الدلائل لاشتمالها على الآيات الأفاقية والأنفسية فالمراد بالآيات آيات القرآن والمراد بالتدبر في الآيات القرآنية التدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية لتذكير الآيات إياها والمراد بالنظر في المعجزات التأمل في بلاغة القرآن وهي معجزة دالة على صدق مبلغه وبه يعرف النبوات والجمع في الموضعين لتعدد دلالتها على النبوة وعلى الإعجاز وهذا هو الموافق لما قبله من قوله ولا ينتفع بالتأمل فيه أي في الكتاب وأكثر المحشيين حملوا على الأدلة التي وضعها الله تعالى للاستدلال بها على وجوده تعالى ووحدانيته وادعوا أنه لا وجه لحملها على آيات القرآن لفساد المعنى مع أنه لا يلائم قوله والنظر في المعجزات انتهى ولا يخفى أنه أراد به أن حمل الآيات على آيات القرآن مع قطع النظر عن اشتمالها وتذكيرها على الآيات الآفاقية والأنفسية فلا يضرنا وإن أراد به أن الحمل المذكور غير صحيح فمع عدم ملائمة ما ذكروه لقول المص بالتأمل

الغذاء نافعاً إنما هو لصحيح البدن لا لسقيمه بل ربما يستحيل الغذاء الصالح في بدن المريض خلطاً فاسداً مضاراً لاعتدال المزاج كما قيل بلسان العجم ازقضا سر كنكبين صفر افزود روغن بادام خشكى مى نمود ازهليله قبض شدا طلاق رفت اب اتش رامدد شد همجونفت ومن ذلك ترى كثيراً من ذوي الأحلام الفاسدة من ملاحدة الفرق يصرفون بعضاً من آيات القرآن لإفصاحه بخلاف ما هم عليه عما هو منطوق الظاهر ويؤولونه بتأويلات خارجة عن قانون النظم وتمحلوا فيه إلى أمور مستبعدة لضرورة تطبيقه لما ذهبوا إليه من مذاهبهم الزائغة عن الاستقامة وإلى هذا المعنى الإشارة بقوله تعالى: ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] قال صاحب الكشاف فإن قلت فلم قيل هدى للمتقين والمتقون مهتدون قلت هو كقولك للعزيز المكرم اعزك الله واكرمك تريد طلب الزيادة إلى ما هو ثابت فيه واستدامته كقوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] ووجه آخر وهو أنه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله ﷺ من قتل قتيلاً فله سلبه ثم قال فإن قلت فهلا قيل هدى للضالين قلت لأن الضالين فريقان فريق علم بقاؤهم على الضلالة وهو المطبوع على قلوبهم وفريق علم أن مصيرهم إلى الهدى فلا يكون هدى للفريق الباقين على الضلالة فبقي أن يكون هدى لهؤلاء فلو جيء بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيل هدى للصائرين إلى الهدى بعد الضلال فاختصر الكلام بإجرائه على الطريقة التي ذكرنا فقيل هدى للمتقين وأيضاً فقد جعل ذلك سلماً إلى تصدير السورة التي هي أولى الزهروين وسنام القرآن وأول المثاني بذكر أولياء الله والمرتضين من عباده أقول الفاآن في السؤالين للتفريع على الكلام السابق القائل في الأول إذا كان الاهتداء معتبراً في مفهوم الهدى كان المعنى هدى للمهتدين فلم قيل كذا وهو استحصال الحاصل وفي الثاني إذا كان الكتاب هدى للمشارف للتقوى وهو ليس بمتق بل هو

ليس بمسلم لما ذكرنا من وجه صحة الحمل على آيات القرآن ثم الفرق بين الجوابين أن معنى الأول أن الهداية الدلالة مطلقاً كما اختاره المصنف وهي عامة للمكلفين فذكر في وجه التخصيص أن المتقين لكونهم[١] منتفعين به ومهتدين بهدايته خصوا بالذكر كتخصيص الانذار بمن يخشيها مع أنه عام لكل وحاصل المعنى الثاني أن المراد بالهداية مطلق الدلالة أيضاً والمراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى[٢] حقيقة بالمرتبة الأولى إذ التأمل في الكتاب لا يكون إلا بعد الإيمان به وما فيه إجمالاً وهذا ظاهر من تقريره حيث قال أو لأنه لا ينتفع بالتأمل فيه أي فالوجه الأول بالنسبة إلى المشارفين للتقوى بالمرتبة الأولى والوجه الثاني بالنسبة إلى الموصوفين بالمرتبة الأولى منها والهداية في كلا الوجهين بمعنى الدلالة وحقيقة فيهما ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فلا يتوجه عليه الإشكال لأن إيصال الكتاب إلى البغية ليس إلا للمتقين ولا يخفى ما فيه ثم إن الكتاب هاد في جميع المعتقدات بحسب الاعتداد وإن لم يكن هادياً بالنظر إلى ذاته كمعرفة الله تعالى وبعض صفاته مما يتوقف ثبوت الشرع عليه وهاد إلى جميع الأحكام العملية عن آخرها.

قوله: **(لأنه)** أي الكتاب لكونه مشتملاً على أنواع المعارف الإلهية وسائر العلوم الاعتقادية والعملية التي هي الغذاء للروح كالغذاء للجسمانية وبهذا ظهر وجه حسن تشبيهه بالغذاء دون الدواء إذ الدواء ليس بغذاء كله فلا مناسبة بينهما الصالح لحفظ الصحة أي الصحة البدنية بحسب جري العادة بطريق السببية فإنه كما كان قوامه بالغذاء كذلك قوام الأرواح بالعلم المأخوذ من الكتاب لكن كون الغذاء سبباً صالحاً لحفظ الصحة ليس مطلقاً بل إذا لم يكن في البدن انحراف عن الاعتدال فإن وجد ذلك الانحراف يضره ذلك الغذاء كما أشار إليه بقوله فإنه لا يجلب وهذا محسوس معروف وكذلك الغذاء الروحاني لا يجلب نفعاً ما لم يكن النفس صحيحة سالمة عن العلل والأمراض النفسانية فإذا كانت النفس مؤوفة بأوساخ الكفر مصرة عليها معرضة عن الأنظار الصحيحة يزداد ذلك الغذاء الكامل التام داء وخسراناً لفساد المحن كما أن الأطعمة النفسية النافعة تضر البدن

ضال مصير امره إلى التقوى فكان المناسب أن يقال هدى للضالين فهلا قيل كذا فمحصل الجواب أنه لو قيل هدى للضالين لا وهم أنه هدى لجميع الضالين بفريقهم وليس كذلك بل هو هدى للفريق الثاني فلئلا يوهم الكلام خلاف المقصود قيل هدى للمتقين على الاختصار الوارد على الطريقة المذكورة في الوجه الثاني من وجهي جواب السؤال الأول وهو أن يسمى المشارف للشيء باسم ذلك الشيء وعلى كل من الجوابين يكون لفظ المتقين مجازاً إما باعتبار زيادة أو باعتبار ما يؤول إليه.

---

(١) والحاصل أن تخصيصه باعتبار ثمرتها وأما بالنظر إلى نفسها فقام فلا إشكال.

(٢) وعكس بعضهم فقال في الوجه الأول ومبنى هذا الوجه أن المراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى وفي الوجه الثاني ومبنى هذا الوجه تفسير المتقين بالمشارفين على التقوى انتهى ولا يخفى ضعفه.

لاختلال[١] مزاجه فعلم من ذلك التقريران قوله لأن الغذاء لتعليل لما تضمنه قوله أو لأنه لا ينتفع الخ وهو أن الانتفاع بهذا الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الأولى من التقوى وإلا فلا ينفع بل يضر نظيره في المشاهد الغذاء الخ فأوضح روح الله روحه المعقول بالمحسوس ولله دره.

قوله: (وعلى هذا) ورد (قوله تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ [الإسراء: ٨٢]) ما هو في استصلاح نفوسهم كالدواء الشافي للمريض[٢] لكن لا للكل بل لمن له استعداد لذلك وهم المؤمنون ومن للبيان فإن كل القرآن كذلك وكونه للتبعيض لا يلائم غرض المص وهذا ناظر إلى قوله ينتفع به من صقل العقل (وقوله تعالى: ﴿ولا يزيد الظالمين﴾ [الإسراء: ٨٢]) أي الكافرين (﴿إلا خسارا﴾ [الإسراء: ٨٢]) لتكذيبهم وكفرهم يثبت قوله لا ينتفع به من كان في طبعه شقاوة وإصرار على التكذيب فالآية الكريمة تدل على شفي ما ادعاه لكن في النظم الجليل عبر بالشفاء بالنسبة إلى المسلمين والمص عبر بالغذاء لما ذكرنا في وجه اختياره فلا يضر ذلك إثبات ما ادعاه إذ الغذاء من قبل الشفاء والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة.

قوله: (لما لم ينفك) أي لعدم انفكاكه (عن بيان تعين المراد)[٣] والمعين إما العقل أو السمع هذا مذهب الشافعي فإنهم قائلون بأن المتشابهات يعلمها الراسخون في العلم ولا يلزم عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿إلا الله﴾ [البقرة: ٨٣] في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: ٧] فإذا وجد البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فقول من قال إذا بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه وإنما يكون كذلك لو أفاد ابتداء ما يفيده الكتاب ضعيف جداً بل مخالف لما في الأصول وأما عند الحنفية فلا يعلمها إلا الله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو في النية لازم فتوجيه الهداية أنها تهدي إلى أن الله تعالى أسراراً يستد بها ولا يعرفها أحد وهذا مما يجب الاعتقاد به فالآية المتشابهة تهدي إلى ذلك وقد مر في أوائل السور ما يتعلق به فارجع إليه وأما القول بأن هذا التوجيه غير صواب لأن ذلك الإيذان ليس من قبيل الهدى فبناء على الحرمان من الهدى وأجيب أيضاً بأن كونه هدى يكفي فيه أنه هدى في بيان الشرائع وتأييد لما في العقول ولا يلزم أن يكون هدى كله ولا يخفى عليك أن كونه كذلك وإن سلم لكن لا حاجة إليه هنا لتحقق كونه هدى لما ذكرنا وأما المجمل فلا خفاء في عدم انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لو لم يتعرض له واكتفى بالمتشابه لكان أسلم وأظهر.

---

(١) وبهذا التوضيح ظهر ضعف ما قيل والأقرب تمثيل الهداية إلى المشير إلى الطريق فلا ينتفع بإشارته إلا من كان له عين انتهى إذ المشير إلى الطريق لا يكون مناسبته بهذه المثابة على أنه من قبيل الهادي فيحسن أن يشبه بما ذكر.

(٢) فلا يحسن أن يقال إن القرآن بالنسبة إلى غير الأصحاء كالداء لأنه لا يلائم حسن الأدب.

(٣) قوله: (ولا يقدح ما فيه من المجمل والمشابه في كونه هدى) القدح الطعن من قدح الزناد وهو ضرب بعضه ببعض والمراد به الاعتراض فإنه ضرب معنوي وهذا جواب سؤال مقدر وتقريرهما ظاهر.

قوله: (والمتقي اسم فاعل) تمهيد لقوله (من قولهم وقاه) أشار إلى أن فاءه واو فتعرض لبيان ثلاثيه مع أنه غير متعارف قال في الصحاح اتقى أصله أوتقى فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وأبدلت منها التاء فأدغمت فلما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا أن التاء من نفس الكلمة فأزال هذا الوهم بقوله (فاتقى) ونبه على أن فاءه ليس بتاء بل واو وأيضاً إشارة إلى أن اتقى مطاوع وقاه ويتعدى إلى المفعولين قال الله تعالى: ﴿فوقاه الله سيئات ما مكروا﴾ [غافر: ٤٥] الآية فيتعدى اتقى إلى مفعول واحد قال تعالى: ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس﴾ [البقرة: ٢٤] الآية وليس كون المطاوع لازماً شرطاً إذ معنى المطاوعة قبول الأثر سواء كان متعدياً أو لازماً فبين اللازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه اجتمعا في نحو الانكسار ويتحقق اللازم في نحو ذهب دون المطاوع وبالعكس في نحو اتقى والمطاوع بكسر الواو في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلاً لكنهم سموا فعله المسند إليه كالانكسار المسند إلى الزجاج الذي هو المطاوع حقيقة مطاوعاً مجازاً (والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع).

قوله: (اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة) الأولى وصف لمن يقي نفسه مفعول أول له وقوله عما يضره مفعول ثان له وتعديته بعن لتضمينه معنى التبعيد ولا يبعد أن يكون إشارة إلى أن تعديته بنفسه إلى المفعول الثاني من قبيل الحذف والإيصال إذ أصل معناه الحفظ والصيانة كما ثبت في كتب اللغة وهما يتعديان إلى المفعول الثاني بحرف الجر نحو من وعن وهذا هو التحقيق وما ذكر أولاً مبني على الظاهر قوله يقي في بعض النسخ يتقي عما كما اختاره بعض المحشيين لكن مع قوله نفسه والمشهور بإسقاط لفظ نفسه وأشار بقوله في عرف الشرع إلى أنه من قبل نقل العام إلى الخاص كالصلاة والزكاة.

قوله: (وله) أي الاتقاء المدلول عليه بالمتقي (ثلاث مراتب) فالاتقاء مشترك بينها إشراكاً معنوياً ولما كان لها تفاوت عبر بمراتب دون الأنواع وأيضاً المرتبة الأولى متحققة في الأخيرين كما أن الثانية توجد في المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالنوع والقسم إذ الظاهر التباين الكلي (الأولى التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه) أي أورد عليه (قوله تعالى: ﴿وألزمهم كلمة التقوى﴾ [الفتح: ٢٦]) أي كلمة الشهادة والتوحيد التي بها يحصل التوقي عن العذاب المخلد أو المراد بسم الله الرحمن الرحيم أو الوفاء بالعهود والمعنى الأول هو الأوفق لغرض المص والإضافة إما لكونها سبباً للتقوى أي الوقاية من النار أو لكونها لأجل التقوى فعلى الأول الإضافة الأمية حقيقة لكونها من إضافة السبب إلى المسبب وعلى الثاني الإضافة لأدنى ملابسة مجازية وجه إرادة المرتبة الأولى في هذه الآية هو أن الظاهر منها كلمة الشهادة وإما على المعنيين الأخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة

قوله: وعليه قوله تعالى: ﴿وألزمهم كلمة التقوى﴾ [الفتح: ٢٦] فإن المراد بها كلمة التوحيد وهي كلمة لا إله إلا الله.

الأولى من التقوى ولا شك في تحقق فرط الصيانة في هذه المرتبة الأولى التي هي الإيمان إذ ما يضر في الآخرة فرده الأكمل هو العذاب المخلد فيراد به هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما يضر في الآخرة سوى هذا الفرد الكامل أولاً فلا إشكال بأن المعنى اللغوي معتبر في المعنى الشرعي ففرط الصيانة غير متحقق في المرتبة الأولى إذ فرط الصيانة عما يضر في الآخرة أن لا يحوم حول ما يمضي إليه أصلاً مخلداً أو غير مخلد.

قوله: (والثانية والتجنب عن كل ما يؤثم) التجنب الترك والاحتراز وأصله الأخذ في جانب غير الجانب الذي هو فيه فهو ملزوم للترك فأريد به مجازاً ثم صار حقيقة عرفية يؤثم تفعيل من الإثم وقيل من الإيثام أي يوقع الإثم عمداً **(من فعل)** كالسرقة مثلاً **(أو ترك)** كترك الصلاة والتركيب من قبيل ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] إذ حاصل المعنى أن لا يقع فيما يؤثم من فعل أو ترك فيفيد الاستغراق **(حتى الصغائر عند قوم)** فعلاً كانت أو تركا عطف على قوله كل ما يؤثم إذ الصغائر أفراد ضعيفة من متبوعها متمسكين بما روي عن النبي عليه السلام لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس فيه حذراً مما به بأس وفي كلامه إشارة إلى أن المختار أن اجتنابها ليس بمعتبر في التقوى إذ الأنبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى ما يدل على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة عند الجمهور مع أنهم أئمة المتقين الحديث الشريف محمول على الزجر وبيان أن الاحتراز عنها أولى ونظائره كثيرة في الإخبار والآيات ولا يقال والحديث يحمل على تقدير صحته على المرتبة الثالثة لأن الأنبياء عليهم السلام في المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبائر متعينة كما ورد من أنها سبع أو تسع أو غير ذلك وأما على ما قيل من أن صغر الذنوب وكبرها بالإضافة إلى ما فوقها وما تحتها كما نقله المص في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [النساء: ٣١] الآية فلا بد أن يجتنب عن الآثام كلها سوى حديث النفس فإن كل الآثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر إلى ما تحتها وحديث النفس صغيرة فقط لكن القول الأول هو المعتمد المعول عليه وبعضهم نقل عن أهل الحديث وكثير من أهل السنة أن الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأي المعتزلة فإن تم ذلك فالأمر ظاهر لكن ما رأيناه في الكتب الكلامية والثابت فيها أن ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا ويجوز العقاب على الصغائر ولو مع اجتناب الكبائر يدل على خلاف ما نقله البعض.

قوله: (وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع) أي المتعارف في عرف الشرع لا يصار في عرفه إلى غيره إلا عند قرينة على خلافه فح يراد في عرفه المعنى الأول أو المعنى الثالث كما سيجيء **(والمعنى)** أي المراد اسم مفعول من عنى يعني أصله معنوي فاعل فصار معنيّ كمرميّ **(بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا﴾ [الأعراف: ٩٦])**

قوله: وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا﴾ [المائدة: ٦٥] فإن عطف واتقوا على آمنوا يؤذن بأن المراد بالتقوى فيه الإتيان بالأعمال الصالحة والتجنب عن المعاصي.

الآية إما عدم كون المرتبة الأولى مرادة فبقرينة عطف اتقوا على آمنوا وجعله عطف تفسير خلاف الظاهر وقوله تعالى: ﴿لفتحنا عليهم﴾ [الأعراف: ٩٦] الآية يشعر بعدم كون المرتبة الأولى مرادة وإما عدم إرادة المرتبة الثالثة فغير ظاهر.

قوله: (والثالثة أن يتنزه عما يشغل) من الأشغال بمعنى يلهيه **(سره)** أي قلبه أصل السر الحديث المكتوم فأريد به هنا محله مجازاً ولا يعد في إطلاق السر على القلب حقيقة **(عن الحق)** أي الخالق تعالى فإن الحق من الأسامي السامية **(ويتبتل إليه)** أي إلى الحق التبتل هو الانقطاع إليه تعالى بالعبادة وإخلاص النية وبملاحظة جلاله وجماله ومعرفة مبدئه ومعاده وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى إذ لا حاصل لانقطاع العبد إلى الحق المقابل للباطل **(بشراشره)** أي بكليته جمع شرشرة بمعجمتين مكسورتين ومهملتين أوليهما ساكنة وثانيتهما مفتوحة وهي القطعة من الشيء فشرشره قطعه فتبتله إلى الحق انقطاعه بجميع قطعه التي هي أعضاؤه وحواسه حتى فؤاده قال صاحب القاموس في شرح الديباجة الشراشر الأثقال الواحدة شرشرة يقال ألقي عليه شراشره أي نفسه حرصاً ومحبة وشراشر الذنب زباذبه ولا يخفى أن هذا مخالف لما ذكرناه أولاً والمناسب للمقام هو الأول والثاني يحتاج إلى التكلف في تطبيقه على المراد هنا.

قوله: (وهو التقوى الحقيقي) أي اللائق بما يسمى التقوى لتحقق المرتبتين الأوليين فيها مع زيادة قيود أخرى فهو ليس بمقابل المجاز فلا إشكال بأن المرتبتين الأوليين أيضاً حقيقيتان فما وجه التخصيص بها **(المطلوب بقوله تعالى: ﴿واتقوا الله حق تقاته﴾** [آل عمران: ١٠٢] **الآية)** وإنما قال المطلوب بقوله تعالى ولم يقل الواجب إذ الظاهر أن الأمر للندب لأنه لو كان للوجوب لزم أن يكون من هو موصوف بالمرتبة الثانية من التقوى آثماً عاصياً وليس كذلك فهو لمجرد التحريض على قطع المراتب وتكميل النفس بأكمل المعارف وتفسيره هذه الآية بقوله حق تقواه وما يجب فيها وهو استفراغ الوسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحارم كقوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] الآية يوهم(١) أن الأمر للوجوب وأنها ليست بمنسوخة بقوله: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦] فمآلها ح المرتبة الثانية من التقوى إذ الاستطاعة في التقوى لكل أحد هي المرتبة الثانية يؤيده ما قاله أجلة المفسرين لما نزلت هذه الآية شق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله ومن يقدر على ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن: ١٦]

قوله: وهو المطلوب بقوله تعالى: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢] فإن حق التقوى هو الانقطاع إليه تعالى بالكلية.

---

(١) الحاصل لو قيل إن الأمر للوجوب وأن المراد المرتبة الثالثة فهذه الآية تكون منسوخة بتلك الآية وإن قيل إن الأمر فهذه للندب وألا تكون علينا لا لنا لا تكون منسوخة وإن كان المراد المرتبة الثالثة وإن قيل الأمر للوجوب والمراد بالتقوى المرتبة الثانية لأنه حق التقوى بالنظر إلى العوام فلا تكون منسوخة.

فنسخت هذه الآية قال مقاتل ليس في آل عمران من المنسوخ إلا هذه الآية كذا في معالم التنزيل والمص لم يرض بالنسخ بل نبه على أن مآل الآيتين واحد فبين كلامه هنا وكلامه في تلك الآية نوع تنافر إلا أن يقال أشار إلى ما قاله بعض المفسرين هنا وأما في سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده.

قوله: (وقد فسر قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] ههنا على الأوجه الثلاثة) واعلم أن الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرهما المص والتقوى على ثلاثة مراتب توقي الشرك وتجنب الكبائر من المعاصي واجتناب ما عاق عن الحق فالاحتمالات ستة في بعضها الهداية حقيقة وفي بعضها مجاز وكذا الاتقاء حقيقة في بعضها ومجاز في بعضها فإن أريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز أولي بأي معنى كان أو الهداية مجاز في معنى الدوام والثبات وإن أريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الأولى والهداية بالنظر إلى المرتبة الثانية أو الثالثة فكلاهما حقيقة وإن أريد بالهداية الدلالة الموصلة مجازاً لأن الكتاب سبب للإيصال فالمتقين أيضاً مجاز أولي بأي معنى كان أو الهداية مجاز في معنى الدوام والثبات وإن أريد بالمتقين الموصوفون بالمرتبة الأولى أو الثانية والهداية بالنظر إلى المرتبة الثانية أو الثالثة فكلاهما حقيقة وإن أريد بهم الموصوفون بالمرتبة الثالثة لا جرم أن الهداية مجاز في الثبات أو المراد المراتب المرتبة عليها وقد مر مزيد التوضيح في سورة الفاتحة ومذاق المص المجاز الأولى كما لوح إليه في آخر كلامه ولا إشارة في كلامه إلى أن هذا التفسير غير مرضي عنده إذ أشار إليه أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] الآية ولم ينبه على جواز أن يفسر بما يعمها إذ لا طائل تحته إذ المرتبة الثالثة جامعة للمرتبتين والثانية مشتملة على المرتبة الأولى مع أن اعتبار الهداية بالنظر إلى ما يعمها في غاية التكلف.

قوله: (واعلم أن الآية تحتمل أوجها من الإعراب أن يكون ﴿الم﴾ [البقرة: ١] مبتدأ على أنه اسم القرآن أو السورة) استئناف بمنزلة فصل الخطاب في مثل هذا المقام خطاب

قوله: وقد فسر قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] على الأوجه الثلاثة فمعناه على الأول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك بشهادة أن لا إله إلا الله وعلى الثاني للذين يتقون عن جميع الآثام وعلى الثالث للذين يتقون سرائرهم عن كل ما يشغلها عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحو منقطعين عما سواه. قال الراغب التقوى هو جعل النفس في وقاية مما يخاف هذا حقيقته ثم يسمي تارة الخوف تقوى والتقوى خوف وفي التعارف حفظ النفس عن كل ما يؤثم ولها منازل الأول ترك المحظور ولا يتم ذلك إلا بترك المباح كما جاء من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وقيل من لم يجعل بينه وبين محارم الله تعالى ستراً من الحلال فحقيق أن يقع فيها والثاني أن يتعاطى الخير مع تجنب الشر وإياه عني بقوله: ﴿وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً﴾ [الزمر: ٧٣] والثاني التبري من كل شيء سوى الله تعالى وهو المعنى بقوله: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ [آل عمران: ١٠٢] وهذه المنازل مترتبة بعضها فوق بعض.

عام على سبيل الشمول لا على سبيل البدل فإنه وإن كان مفرداً لكن بمعونة القرينة يعم والقرينة هنا كون المأمور به بالعلم عاماً لا يختص بمخاطب دون مخاطب أوجهاً أي أنواعاً وهذا شائع في العرف حتى صار كالحقيقي معروف قال في الأساس لهذا الكلام وجه صحة أي نوع وضرب منها.

قوله: (أو مقدر بالمؤلف منها) ولم يتعرض لما عداها إذ لو جعل مقسماً بها أو واقعاً على سبيل التعداد كان منقطعاً عما بعده وإن جعل اسماً لله تعالى يحتاج تعلقه بما بعده إلى تقدير المضاف والكلام في بيان نظم الآية من غير تكلف إذ المقصود هنا بيان وجوه إعراب مجموع الآية باعتبار تركيبها وانتظام جملها وأما بيان وجه إعراب كلمة قد مر ذكرها واستوعب جميع احتمالاتها حيث قال فإن جعلتها أسماء الله تعالى أو القرآن الخ. وأيضاً ما سبق عام لجميع فواتح السور من الحروف المقطعات وما ذكر هنا خاص بألم فلا تكرار **(وذلك)** أي لفظ ذلك (خبره) ولما ورد أن المؤلف أخص والمحمول في القضية الموجبة الكلية لا بد وأن يكون أعم أو مساوياً حاول دفعه وقال **(وإن كان أخص من المؤلف مطلقاً)** إلى قوله لأن المراد به المؤلف الكامل فيكون مساوياً والقرينة على تلك الإرادة إبراز تلك الحروف للتحدي كما صرح به فيما مر وقال والمعنى هذا المتحدى به من جنس الخ. فلأن الأعمية والأخصية بالنظر إلى الإرادة والأعمية بحسب المفهوم لا تضر وهذا الإشكال لا يرد على كون ﴿آلم﴾ [البقرة: ١] خبراً على أن المعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف قوله **(والأصل)** أي القاعدة الكلية لا بمعنى الراجح وغيره **(إن الأخص لا يحمل على الأعم لأن المراد به المؤلف الكامل في تأليفه البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة)** قوله الكامل البالغ الخ. وهذا المفهوم وإن كان أيضاً أعم فإنه كما يصدق على ذلك الكتاب يصدق على مثله بل أعلى منه فإنه قادر على أن يوجد ما هو أعلى منه فضلاً عن مثله لكنه في الخارج منحصر في القرآن فالقضية خارجية أي الحكم على الأفراد الخارجية فقط لا على ما هو أعم من الأفراد الخارجية وغيرها مما يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل ولا ريب في أن المؤلف الموصوف بهذه الصفات منحصر في الكتاب وبه يندفع إشكال آخر أيضاً وهو أن كون الكتاب في أقصى درجات البلاغة غير مسلم فإنه تعالى قادر على أن يوجد ما هو أعلى منه وجه الاندفاع هو أن الكلام فيما هو موجود في

قوله: لأن المراد به المؤلف الكامل تعليل لقوله وذلك خبره فهذا مثل قولك إنسان ذلك الرجل فإن معناه الإنسان الكامل ذلك الرجل ولولا هذا التأويل لا يصح حمل الرجل الذي هو خاص على الأعم منه هذا هو مراده رحمه الله وأقول لا حاجة إلى التقييد وإلا دخل في البلاغة هو أن يكون المراد بالمحكوم عليه في أمثال هذا التركيب الجنس على اطلاقه ويجوز حمل الخاص من الجنس عليه ادعاء بأن الجنس منحصر في هذا الفرد فكان ما عداه لفقد كماله في مفهوم ذلك الجنس لا يدخل تحت الجنس ولا يستأهل أن يتسمى باسمه فهو كما قيل على الادعاء زيد هو الإنسان وهو الرجل كل الرجل.

الخارج على أن المراد بذلك كونه[١] معجزاً غير مقدور للبشر والدرجات المراقي كالسلم واحدتها درجة والمراتب جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعير للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة تشبيهاً للمعقول بالمحسوس والظاهر أن في كلامه تفنناً إذ المراد بالفصاحة البلاغة فاختيار الدرجات في الإضافة إلى الفصاحة والمراتب في الإضافة إلى البلاغة لمجرد التفنن إذ لا كمال في الفصاحة المشهورة وقيل لا تفنن لأن المرقاة توصل إلى الرتبة فهي أعلى منها فلذا أتي بها في البلاغة إشارة إلى أن البلاغة أشرف من الفصاحة ولا يخفى ما فيه.

قوله: (والكتاب صفة ذلك) أي لفظ ذلك أو أشير بذلك إلى ذلك ففيه لطافة لطيفة وكونه صفة لكونه مأولاً بالكامل في كونه كتاباً يدل عليه قوله على معنى أنه الكتاب الكامل الخ. ولا حاجة إلى التأويل بأنه الحاضر المحسوس بل لا يصح لأنه في كل جامد سواء فهم منه معنى المشتق أو لا فح لا وجه للنزاع في كون الجامد وصفاً لاسم الإشارة مع أن الزجاج وابن جني ومن تبعهما ذهبوا إلى أنه عطف بيان وذهب البعض إلى أنه بدل واللام فيه للعهد كما هو المتعارف في اللام الداخلة على الاسم الواقع صفة لاسم الإشارة لأنها تقتضي الحضور في الحس حقيقة أو تأويلاً فالمعهود الموعود إنزاله بقوله: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾ [المزمل: ٥] أو في الكتب المتقدمة كما صرح به المص فيما سبق وتجويز المص كون اللام للجنس في صورة كون ذلك مبتدأ والكتاب خبره وقد صرح به في فن المعاني يشعر بكون اللام للجنس في هذه الصورة إذ الصفة بمنزلة الخبر فيفيد حصر جنس الكتاب على القرآن ولا يضر ذكر ذلك فإنه بمنزلة التمهيد مع ما فيه من الإفادة للتعظيم المستفاد من كونه للبعد ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر لتغايرهما مفهوماً واتحادهما خارجاً وإما على السورة أو المؤلف فباعتبار صحة إطلاق الكتاب كالقرآن على الكل والجزء إما بالاشتراك إن جعل القرآن أو الكتاب عبارة عن مفهوم كلي صادق على الكل والجزء أو إطلاقه على الجزء مجاز إن قيل إنه اسم لمجموع ما نزل به جبرائيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام.

قوله: (أو أن يكون) أي أو يحتمل **(آلم خبر مبتدأ محذوف)** أي على أن يكون اسماً للقرآن أو المؤلف أو السورة كما صرح به أولاً تقديره القرآن أو السورة أو المتحدى به

قوله: وأن يكون ﴿الم﴾ خبر مبتدأ محذوف تقديره القرآن أو السورة أو المتحدى به الم أي مؤلف من جنس هذه الحروف التي الفوا منه كلامهم والمقصود من الإخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة عليهم وتبكيتهم.

---

(١) وبذلك يندفع ما قاله البعض من أن المقصود من التعداد أن المتحدى به من جنس كلامهم وذلك لا يستدعي إلا وصفه بالتركيب من حروف كلمهم فذكر باقي الأوصاف لغو وجه الاندفاع هو أن المتحدى به يقتضي اعتبار هذه الأوصاف إذ لا تحدي بدونها فاللاعن هو الساهي.

﴿آلم﴾ أي المؤلف من جنس هذه الحروف التي ألفوا منها كلامهم مقابلة المتحدى به للسورة أو القرآن باعتبار تغاير المفهوم وإن كان عبارة عن أحدهما وهذا الترديد لا يخلو عن نظر إذ المحكوم عليه لا بد وأن يكون معلوماً للسامع دون المحكوم به فآلم إن كان معلوماً للمخاطب دون كونه قرآناً أو سورة أو المتحدى به فيتعين أن يكون مبتدأ والقرآن وأخواه أن يكون خبراً وإن كان عكس ذلك فيتعين آلم أن يكون خبراً وما ذكر في وجه صحة زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره مشكل هنا فإن الخبر إذا كان معرفة لإفادة السامع حكماً على أمر معلوم بإحدى طرق التعريف بآخر مثله أو لازم حكم كذلك فلا بد في جعل أحد المعرفتين مبتدأ والآخر خبراً من ضابط كما بينه المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وتحقق ذلك الضابط[1] هنا خفي ليس بجلي والقول بأن غرض المص بيان مجرد الاحتمالات لا يناسب النظم الجليل.

قوله: (وذلك خبراً ثانياً) عند من جوز تعدد الخبر بلا عاطف.

قوله: (أو بدلاً) أي بدل الكل والخلو عن الضمير لا يضر **(والكتاب صفته)**.

قوله: (ولا ريب في المشهورة مبني) أي القراءة المشهورة والمراد بها المتواترة وهي قراءة الفتح قوله **(لتضمنه معنى من)** أي وجه البناء تضمنه معنى الحرف وهذا قول راجح مختار محققي النحاة وقيل لتركب لا مع اسمها تركيب خمسة عشر هذا وجه بنائه وأما وجه بنائه على الفتح ما أشار إليه بقوله **(منصوب المحل على أنه اسم لا)** أشار بقوله **(النافية للجنس العاملة عمل إن)** إلى أنه نص في الاستغراق إلا عند ظهور القرينة إذ نفي الجنس يستلزم نفي جميع الأفراد فيكون لعموم النفي لا لنفي العموم وأشار أيضاً إلى أن اسم الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس وهذا قول البعض واختاره المص لأوثقية دليله ومن جعل اسم الجنس أيضاً موضوع لفرد ما فلا ينكر كونه للاستغراق في النفي إذ نفي فرد ما لا يكون إلا بانتفاع جميع الأفراد.

قوله: (لأنها نقيضها) وفي بعض النسخ نقيضتها بتاء التأنيث ونقيضها في بعضها أي لأن لا لتأكيد النفي وإن لتأكيد الإثبات أو تلك موضوعة للنفي وهذه للإثبات فهو من قبيل حمل النقيض على النقيض في العمل من وجه وإطلاق النقيض عليهما إما لأن المفرد يطلق النقيض عليه بمعنى المتنافي أو بملاحظة مدخولهما يرشدك قولهم إن لا لتأكيد النفي وإن لتأكيد الإثبات لكن كون لا لتأكيد النفي يقتضي أن يتحقق في الكلام نفي سواه فإنه لتأكيد إثبات الجملة التي دخلت هي عليها فالتعويل على القول بأنها موضوعة للنفي.

---

(١) والضابط في هذا المقام أنه إذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه بأحدهما دون الأخرى حتى يجوز أن يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج فأيهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك أن تحكم عليه بالأخرى يجب أن تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وأيهما كان بحيث تجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب أن تحكم بثبوته للذات أو بنفيه عنها يجب أن تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبراً.

قوله: (ولازمة للأسماء لزومها) فهو باعتبار هذا من حمل النظير على النظير.

قوله: (وفي قراءة أبي الشعثاء) بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وثاء مثلثة بعدها ألف ممدودة اسمه سليم بن الأسود المحاربي التابعي كذا نقل عن بعض حواشي الكشاف وقيل سليمان **(مرفوع بلا التي بمعنى ليس)** أي معرب مرفوع منون وفي هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الإيجاب كما نبه عليه صاحب الكشاف فإفادة الاستغراق بمعونة المدح والمقام.

قوله: (وفيه) أي لفظ فيه **(خبره)** أي خبر لا والتذكير باعتبار تأويل اللفظ والضمير راجع إلى ريب.

قوله: (ولم يقدم) تأخير الخبر وعدم تقديمه على أصله فلا يرام له نكتة فما وجهه كأنه نظر إلى أن الظرف هنا أهم لأن المقصود نفي الريب فيه لا مطلق نفي الريب فيليق بالتقديم أشار بقوله **(كما قدم في قوله تعالى: ﴿لا فيها غول﴾** [الصافات: ٤٧]) فإن تقديم الظرف فيه لكونه أهم فلم لم يقدم هنا كما قدم هناك مع تساويهما في الأهمية فأجاب **(لأنه لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة)** أي لو قدم لأفاد ذلك التخصيص وهو ليس بمقصود لأنه يوهم نفي الريب عنه وإثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساده لكن يرد عليه أن التقديم يجوز أن يكون لإفادة مجرد الأهمية لا للحصر والتقديم ليس إفادته القصر كلياً كما بين في محله وقرينة عدم القصر ما ذكر من إثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ومما لا يفيد التقديم التخصيص قوله تعالى: ﴿فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر﴾ [الضحى: ٩، ١٠] وقوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ [النحل: ١١٨] وله نظائر كثيرة إلا أن يقال إن التخصيص لما كان لازماً للتقديم غالباً فتقديم الظرف هنا يوهم التخصيص ولم يقدم ليكون سالماً عن سوء الإيهام كما صرح به في آخر القول حيث قال وفي الثالثة تأخير الظرف حذراً عن إيهام الباطل وفي المفتاح أنه لو قدم لدل على أن ريباً في سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفاء في أنه توجيه آخر ولو قيل إنه مراد المص من أنه لم يقصد التخصيص إذ التخصيص يفيد أن الريب ثابت في سائر كتب الله تعالى وهو باطل لاتحاد التوجيهان ومعنى ﴿لا فيها غول﴾ [الصافات: ٤٧] أن عدم الغول مقصور على الاتصاف في خمور الجنة أو على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الاتصاف يفي خمور الدنيا أو الحصول فيها وإن اعتبر النفي في جانب المسند فالمعنى أن القول مقصور على عدم الحصول أو الكينونة في خمور الجنة لا يتجاوزه إلى عدم الحصول في خمور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون

قوله: وفيه خبره أي لفظ فيه خبره على كل من تقديري كونها لنفي الجنس وبمعنى ليس غير أن فيه مرفوع المحل على الأول ومنصوب على الثاني وقوله أو صفته عطف على خبره فالخبر ح للمتقين أي لا ريب مستقراً فيه حاصل للمتقين أو ليس ريب مستقر فيه حاصل لهم هادياً.

العكس كما توهمه البعض كذا في شرح التلخيص والقول بأنه إذا نظر إلى حاصل المعنى كان قصر صفة الارتبال على خمور الدنيا لا يعبأ به لمخالفته القاعدة والقول الصداع والقول بأنه لا محذور فيما ذكره لما فيها من التحريف محل ريب فلا محذور فيه غريب جداً إذ المراد بالكتب ما أنزلت على الرسل عليهم السلام والريب إن ثبت ثبت بالنسبة إليها وأما بعد التحريف فهل يطلق عليها كتب الله أم لا ففيه كلام طويل قد مر توضيحه في سورة الفاتحة ثم الظاهر أن كلام المص على قراءة أبي الشعثاء وعلى القراءة المشهورة لا على الأول فقط كما أورده عقيب بيانه حتى ذهب إليه بعضهم وقال ذكر هذا الكلام الزمخشري في القراءة المشهورة والمص عدل عنه وأورده عقيب قراءة الرفع وجه العدول هو أن لا ريب فيه على القراءة المشهورة مما لا يصح فيه تقديم الظرف إذ لا يجوز لا فيه ريب بدون الرفع والتكرير ولا عديل هنا للمنفي حتى يصح تكريرها أو يقدر وأجيب بأن ذلك إنما هو إذا كان التأخير على نية التقديم وهنا التأخير لا على نية التقديم وهذا كلام لم ينقل من ثقات النحاة ولذا عدل عنه وقال على أن وجوب التكرير مما خالف فيه أبو العباس على ما في الرضي وهذا قول مرجوح والجواب أن كلام الشيخين في عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكر له عديل وادعاء أن ليس له عديل قط سخيف مثل أن يقال لا فيه ريب ولا إنكار بمثل ما ذكر في نفي الريب ومثل أن يقال لا فيه ريب ولا متقارب منه في البلاغة وغير ذلك.

قوله: **(أو صفته)** عطف على خبره أي وفيه صفة ريب وفيه تفكيك الضمير لكن لا محذور فيه إذا ظهر المراد **(وللمتقين خبره)** أي خبر لا وفيه نوع اضطراب كما بيناه سابقاً وإن لم يرد الإشكال بأن المرتابين كثيرون فكيف نفي عنه الريب ولذا آخره تنبيهاً على ضعفه.

قوله: **(وهدى نصب على الحال)** أي من الضمير المجرور في فيه والعامل فيه الظرف

قوله: وهدى نصب على الحال فإن كان العامل فيه معنى الإشارة يكون ذو الحال الكتاب وإن كان الظرف يكون ذو الحال الضمير في فيه وعن صاحب الكشاف إني سئلت بمكة عن ناصب الحال في قوله هذا بعلي شيخاً فقلت العامل معنى التنبيه في ها أو معنى الإشارة في ذا فقيل لي ما استقر من أصولهم أن العامل في الحال وذيها يجب أن يكون واحداً وقد اختلف العامل هنا حيث جعلته في الحال المعنى ذكرته والعامل في ذي الحال معنى الابتداء قلت تحقيق الكلام فيه إذ التقدير هذا بعلي ابنه عليه شيخاً أو أشير إليه شيخاً فالضمير هو ذو الحال والعامل فيه وفي الحال واحد فاستحسن الجواب من حضر قال القطب رحمه الله وعندي هذا الجواب غير مستحسن لأن العامل حينئذٍ لا يكون ما في هذا من معنى التنبيه أو الإشارة بل يكون العامل محذوفاً بل التحقيق أن شيخاً حال من المشار والمشار إليه ههنا بعلي في المعنى مفعول معنوي واتحاد العامل من هذه الجهة متحقق ضرورة أن معنى الفعل هو العامل في الحال وذيها فلا حاجة إلى التكليف الذي ذكره والحاصل أن الحال إذا كان من فاعل معنوي أو مفعول معنوي فإيجاد العامل في الحال وذيها إنما اعتبر في المعنى لأن الحالية إنما هي معتبرة بحسب المعنى كما أن الفاعل أو المفعول إذا كان لفظياً اعتبر اتحاد العامل بحسب اللفظ.

وقد مر تفصيله والقول بأن ذا الحال ذلك أو الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الإشارة مخالف لما مر من المص وإن كان صحيحاً في نفسه **(أو الخبر محذوف كما في لا ضير ولذلك وقف على ريب على أن فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وأن يكون ذلك مبتدأ أو الكتاب خبره)**.

قوله: (على معنى أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً) وإنما احتيج إلى ذلك دفعاً لتوهم حصر الجنس حتى يلزم أن لا يكون سائر الكتب الإلهية كتاباً بل المقصود حصر الكمال إذ القرآن لكونه معجزاً لاشتماله على البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الإلهية مما سوى القرآن لا تماثله في هذا الكمال ولا يلزم منه نقصانها إذ الكمال من قبيل الكلي المشكك فهو أتم فيه مما هو في غيره والحاصل أن القرآن أكمل وما سواه كامل فالحصر بالنسبة إليه والمراد بالكتاب الكتاب كله لأنه بناء على كون المراد اسماً للقرآن أو مؤولاً بالمؤلف من هذه الحروف فإنه إذا كان اسماً للسورة فلا يستقيم هذا التوجيه إذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر السور لأنها المقابلة لها لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الإلهية دون كتب العباد ولا يتجاسر على ذلك أحد والتوجيه الذي نقل عنه قدس سره تكلف وإلى ذلك أشار المص بقوله الذي يستأهل أن يسمى كتاباً فإن المتبادر من التسمية كونه حقيقة وإطلاق الكتاب مجاز على الوجه الراجح وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبراً لذكره عقيب قوله والكتاب خبره وكذا إن كان الكتاب ذلك صفة ذلك إن حمل اللام على الجنس دون الحمل على العهدية كما ذهب إليه بعض المحشيين وإن حمل اللام على العهد بمعونة المقام في كونه خبراً مثل كونه صفة لكان سالماً عن الإشكال[1] **(أو صفته وما بعده خبره)**.

قوله: (والجملة) أي جملة ذلك الكتاب أو جملة ذلك الكتاب لا ريب فيه **(خبر آلم)** سواء أريد به القرآن أو المؤلف الكامل في تأليفه ولا يراد به السورة كما عرفت إلا بتكلف وخلو الجملة عن الضمير العائد إلى المبتدأ لاتحادها معه وهذا الاحتمال فيما إذا كان ﴿آلم﴾ مبتدأ وأما إذا كان خبر مبتدأ محذوف فلا يجري هذا الاحتمال ولم يتعرض له لأن

قوله: أو الخبر محذوف عطف على قوله وفيه خبره.

قوله: كما في لا ضير أي لا ضير فيه الضير الضرر فعلى هذا يكون للمتقين صفة هدى وخبر لا فيه المحذوف والمذكور خبر هدى أي فيه هدى للمتقين.

قوله: على معنى أنه الكتاب الكامل معنى الكمال مستفاد من القصر الادعائي المدلول عليه بتعريف الخبر باللام الجنسي على طريقة هو الرجل كل الرجل وزيد هو الإنسان.

---

(١) في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وإنكار الجوهري باطل هذا وانكار الجوهري أنه قال لا تقل فلان مستأهل لذلك بل أهل لذلك وظن أن استأهل لم يجيء إلا بمعنى أخذ الودك من الشحم الذائب أو لريب أو أكله.

حمل الكلام على ما يصح الاحتمال المذكور فيه هو الظاهر الواجب اعتبار **(أو يكون آلم خبر مبتدأ محذوف)**.

قوله: (والأولى) أي الأولى مما سبق والأنسب منه بالاعتبار **(أن يقال إنها أربع جمل)** وعلى ما سبق فهو إما جملة واحدة أو في حكمها **(متناسقة)** أي متناسبة مرتبط بعضها ببعض من جهة التقدير كما أشار إليه بقوله **(تقرر اللاحقة منها بالسابقة)** أصل النسق النظم يقال نسق الدر إذا نظم فقوله نقرر اللاحقة بالسابقة بيان لجهة التناسق من جهة كون الجملة الثانية مقررة للأولى ومؤكدة لها في المعنى وأما كون الأولى مستتبعة للثانية فوجه آخر لا يلاحظ هنا فمعنى قوله **(ولذلك لم يدخل العاطف بينها)** أي ولأجل كون اللاحقة مقررة للسابقة ترك العاطف لوجود كمال الاتصال المانع من العطف كما بين في فن المعاني وأما عند النحاة فيصح العطف نحو قوله تعالى: ﴿كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون﴾ [التكاثر: ٣، ٤] فقول الشيخين في بعض المواضع أنه عطف على ذلك مع أنه تأكيد محمول على اصطلاح النحاة أو تلك العلة علة مصححة لا موجبة فيصح العطف عند أهل المعاني أيضاً في مثل ذلك وإنما كان هذا أولى لأنه أدخل في البلاغة لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية وفيما عداه من الوجوه المذكورة روعي جانب اللفظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى كما في الكشاف ويرد عليه أن الوجوه المذكورة إن تحقق فيها البلاغة من طرفها الأعلى أو ما يقرب منه بحيث يصل إلى حد الإعجاز فلا فرق بين الوجهين وإلا فالوجوه المذكورة مطروحة في نظر البلغاء والقرآن معجز من جهة اللفظ والمعنى فرعاية جانب المعنى ليس أولى من رعاية اللفظ على وجه الصحة مع سداد المعنى.

قوله: (فآلم جملة) منقطعة عما بعدها بحسب اللفظ والإعراب وكونها جملة بتقدير المبتدأ أو الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف أو جعل اسماً للقرآن أو السورة لأن المص خص كلامه في بيان احتمال الإعراب في الآية بالوجوه المذكورة الثلاثة كما صرح به أولاً فالوجوه الأخر لا تلاحظ هنا لكن كلامه **(دل على أن المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم)** يوهم كونه مختصاً باحتمال كون ﴿آلم﴾ أسماء المبسوطة المقدرة والمؤولة بالمؤلف من جنس الحروف كما هو المختار عنده وسكت عن الإشارة إلى الوجهين والقول بأن القرآن أو السورة بمنزلة المؤلف من جنس ما يركبون بعيد فالأولى

قوله: والأولى أنها جمل متناسقة أي متماثلة متعاطفة من غير حرف النسق.

قوله: يقرر اللاحقة منها السابقة بيان لجهة التناسق والتناسب ولأجل أن كل واحدة من الجمل الثواني مقررة لسابقتها لم يعطف عليها بالواو لما أن الثانية بمنزلة الجملة المؤكدة للأولى أو لأن الثواني بمنزلة اللوازم التوابع للأولى بحيث يستلزم مضامين الجمل الأولى مضامين الثواني ويستتبعها فلكمال الاتصال بينها على كل من الوجهين المذكورين ترك العطف بينها.

وقوله: فالم جملة دلت تفريع لبيان وجه تقرير اللاحقة السابقة قال صاحب الكشاف والذي

أن يقال إنه اكتفى به لكونه مختاراً عنده وأحال على المقايسة على ذلك واكتفاؤه بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيهاً على رجحانه على عكسه إذ كون الكتاب المتحدى به أمر معلوم يليق أن يكون محكوماً عليه وأما اتصافه بأنه المؤلف من جنس الخ. وإن كان معلوماً أيضاً لكنهم لما قالوا إنه سحراً وشعر كأنهم لم يعلموا أنه مؤلف من جنس ما يركبون فكان لائقاً بأن يكون محكوماً به فعدل عن عكسه مع أنه مختار صاحب الكشاف إذ الاعتبار المذكور وهو تنزيل علمهم بمنزلة الجهل غير جار هنا لإصرارهم على المتحدي والمعارضة والمعازة ومن هذا ينكشف حسن ما ذكرناه من أن جعل ﴿آلم﴾ مبتدأ تارة وخبراً أخرى لا يليق هنا إذ الضابط الذي ذكر في مثل زيد المنطلق والمنطلق زيد اعتباره هنا تكلف **(وذلك الكتاب جملة ثانية)**.

قوله: (مقررة لجهة التحدي) تفصيل ما أجمله أولاً **(ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بأنه الكتاب)** متعلق بقوله مقررة **(المنعوت بغاية الكمال)**.

قوله: (تشهد على كماله) أي تبين عليه فالشهادة مستعارة له إذ قد عرفت أن الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه المبالغة كما مر توضيحه واتصافه بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو معجز من جهتهما وبإعجازه هاد إلى الطريق الأقوم بخلاف غيره من الكتب السماوية وهذا معنى قول شارح التلخيص معنى ذلك الكتاب أنه الكامل في الهداية لأن الكتب السماوية إنما تتفاوت بحسبها لا غير أي لا غير الهداية من نحو الإعجاز إذ لا إعجاز لكتب السماوية حتى يكون القرآن أكمل منها فيه بل ببلاغته وإعجاز نظمه يهدي إلى أنه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التأكيد اللفظي كما نقل عن الشيخ عبد القاهر.

هو ارسخ عرقاً في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحاً وأن يقال قوله الم جملة برأسها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم حيث جيء بها متتابعة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متاخية أخذاً بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها وهلم جرا إلى الثالثة والرابعة بيان ذلك أنه نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة المتحدي وشدا من اعضاده ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة وتسجيلاً بكماله لأنه لا كمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص انقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض الحكماء فبم لذتك فقال في حجة تتبختر إيضاحاً وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً ثم أخبر عنه بأنه ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] فقرر بذلك كونه يقيناً لا يحوم الشك حوله وحقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ثم لم تخل كل واحدة من الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة ففي الأولى الحذف والرمز إلى الفرض بألطف وجه وأرشقه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين زادنا الله اطلاعاً على أسرار كلامه وتثبتاً لنكت تنزيله وتوفيقاً للعمل بما فيه تم كلامه.

قوله: **(ثم سجل)** أي حكم حكماً قطعياً أو قرره وأثبته يقال سجل عليه بكذا إذا شهره كافة كتب به عليه سجلاً كذا نقل عن شرح مقامات الزمخشري له والمص جعله استعارة للإثبات وهذا في بعض النسخ ليس بموجود **(على كماله بنفي الريب عنه)**.

قوله: **(لأنه لا كمال أعلى مما للحق واليقين)** أي كما لا نقض أنقض مما للباطل والشبهة ولهذا لما قيل لبعض العلماء فبم لذتك قال في حجة تتبختر اتضاحاً وفي شبهة تتضاءل افتضاحاً كما في الكشاف **(وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقاً لا يحوم الشك حوله بأنه هدى للمتقين)**.

قوله: والذي هو ارسخ عرقاً قالوا فيه لطيفة وهي أنه رمز به تعريضاً إلى أن الاعتبار اللفظي الذي لا يساعده المعنى كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار والذي شد عضده بالمعنى كشجرة طية أصلها ثابت وفرعها في السماء.

قوله: أن يضرب عن هذه المحال صفحاً أي عن البحث عن محال هذه الجمل بالطريق المذكور فإنها لا طائل تحتها وإن اللائق ببلاغة القرآن العظيم أن تسلك به طريق المعاني والبيان فإنها هي الطلبية وما عداها ذرائع ووسائل إليها.

قوله: صفحاً قال المرزوقي صفحت عنه عفوت عنه جرمه ويقال اعرضت عن هذا الأمر صفحاً إذا تركته.

قوله: مستقلة بنفسها أي غير مفتقرة إلى انضمام شيء معها إما لأنها كالإيقاظ وقرع العصا أو كتقدمة الإعجاز.

قوله: مفصل البلاغة قال الجوهري يقال لمن أصاب الحجة أنه طبق المفصل وفي النهاية أصل التطبيق إصابة المفصل وهو طبق العظمين أي ملتقاهما فيفصل بينهما.

قوله: موجب حسن النظم أي مكانه ومستقره.

قوله: مناخية أي متناسبة يقال آخاه مواخاة وتآخيت أخاً أي اتخذت أخاً.

قوله: اخذاً بعضها بعنق بعض تأكيد لمعنى المواخاة وترشيح للاستعارة.

قوله: وهلم جرا جرا منصوب على الحال عند البصريين وعلى المصدر عند الكوفيين قال ابن جني هو مصدر وقع حالاً أي جاراً أو منجراً قال الجوهري ونقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا إلى اليوم.

قوله: نبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به إما تأويله على أنها أسماء السور فلقوله للإشعار على القرآن ليس إلا كلمة عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الألفاظ وأما على أنها طائفة من حروف المعجم فلما مر مراراً وفي قوله وشدا من أعضاده اقتباس من قوله تعالى: ﴿سنشد عضدك بأخيك﴾ [القصص: ٣٥] ومراعاة لمعنى المواخاة في قوله مناخية وترشيح للاستعارة.

قوله: تسجيلاً بكماله وفي الأساس سجل عليهم وكتاب مسجل وكتب عليهم سجلاً يعني قوله: ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: ٢] تأكيد لمعنى ﴿ذلك الكتاب﴾ [البقرة: ٢] وهو كونه كتاباً كاملاً لإكمال الحمل منه ولا يكون كاملاً كذا إلا أن يكون حقاً وصدقاً لا باطلاً وكذباً فلا يحوم الشك حوله.

قوله: (لا يحوم الشك حوله) فيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بماء عذب والشبهة بطائر يريد الشرب منه ولا يصل إليه وإثبات الحومان تخييل والأولى أنه استعارة تمثيلية إذ لا يصار إلى غيرها ما أمكنت شبهت الهيئة المأخوذة من الشك وعدم اعترائه جزماً باليقين وعدم قربه من الحق فضلاً عن وصوله بالهيئة المأخوذة من الماء وطلب الطائر شربه بدورانه في أطرافه ولم يقدر الوصول إليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبه بها وأريد الهيئة المشبهة وبهذا ظهر ضعف كونه كناية ولما كانت الجمل الأربع كل منها مؤكداً لما قبلها كما فصله المص اختياراً لمسلك الزمخشري ظهر أن ترك العطف لازم إذ عطف التوكيد على المؤكد ممتنع في نظر البليغ ولم يذهب إلى ما ذكر صاحب الكشاف وسائر أرباب المعاني من أن لا ريب بالنسبة إلى ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوي وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظي كما فصل وجهه شروحه وحواشيه لأنه يرد عليه أن الأنسب عطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشتراكهما في أنهما تأكيد لذلك الكتاب ولا امتناع في عطف أحد التأكيدين على الآخر وإنما الممتنع عطف التأكيد على المؤكد كما اختاره الشيخان وإن أمكن الجواب عنه بأن يقال إنه لما كان لا ريب فيه مؤكداً للجملة الأولى اتحد بها فالجملة السابقة التي يتوهم العطف عليها هي ذلك الكتاب معتبر معه ما هو من تتمته قيل إذا تعدد التأكيد سواء كان من نوع أو لا يصح عطفه إذ لم يسمع ولم يقل به أحد من النحاة ثم إنه يقتضي قيل عليه إنه إن يكون من أسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما أكد بالجملة الأولى ولو قيل إنه لم يعطف على لا ريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو أحسن مما ذكره السيد وأقرب ولا يلزمه اختراع سبب آخر للفصل انتهى. ولا يخفى أن مثل هذا البحث قليل الجدوى وما اختاره الشيخان بالاعتبار أحرى.

قوله: **(أو تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه أنه لما نبه أولا على إعجاز المتحدى به من حيث إنه من جنس كلامهم)** عطف على قوله تقرر فلفظة أو لمنع الخلو للتنبيه على أن كل واحدة منها كاف في ترك العطف فما ظنك بالوجهين والمعنى أو يطلب التبعية كل واحدة منها ما يليها وهذا الاستتباع من قبيل استتباع الدليل الآتي للمدلول إذ الإعجاز معلول لكونه بالغاً حد الكمال وحد الإعجاز هذا في الجملة الأولى والثانية والثالثة دليلان لمبان فوجه الفصل هنا لكون الجمل لوازم ودخول العاطف على اللازم ممتنع فيتحقق كمال الاتصال بينها كما في الوجه الأول فإن هذا الوجه إشارة إلى أنه من القسم الثالث من الاستئناف الذي هو سبب الفصل وهو أن تكون الثانية جواباً

قوله: لا يحوم الشك حوله كناية كقوله فما جاده جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير فهو في الكناية كقوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] هذه المبالغة مستفادة من وقوع المصدر خبراً لهو على طريقة رجل عدل.

قوله: الأنيق إلى العجيب والسري العظيم ومن المجاز سروات الطريق إلى معاظمها وظهورها قال الراغب السري من السرو أي الرفعة يقال رجل سري.

عن السؤال عن غير السبب مثل قوله تعالى: ﴿قالوا سلاماً قال سلام﴾ [هود: ٦٩] كأنه لما فهم من ﴿آلم﴾ إعجاز المتحدى به كأنه قيل فماذا يلزم من ذلك فأجيب عن ذلك الكتاب فلما فهم منه أنه الكتاب البالغ حد الإعجاز كأنه قيل فما يلزم من ذلك فقيل لا ريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى عليك أن هذا وإن كان حسناً في نفسه لكنه لا يلائم كلام المصنف حيث قال أولاً استتباع الدليل للمدلول وثانياً استنتج منه فإنه صريح في أن اللاحق دليل للسابق والعدول عنه إلى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير للمرام وترك الفاء التفريعية على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الإخبار بكل جملة استقلالاً لكن اللاحق لكونه نتيجة للسابق ولازمة له في نفس الأمر ترك العاطف والنكات مبنية على الأغراض والإرادة كما صرح به أرباب البلاغة حتى قالوا إذا كان بين الشيئين علاقة المشابهة لكن لا تقصد تلك العلاقة فاستعمال لفظ المشبه به في المشبه يكون غلطاً لا استعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذا هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء بل يقبح إتيانها لما ذكرنا ولتحقق الدليلية والمدلولية في نفس لأمر يلزم ترك العاطف وقول المصنف تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل لا يبعد أن يكون إشارة إلى ما ذكرنا وكمال الاتصال بين اللازم والملزوم لا مجال لإنكاره والظاهر أنه من قبيل التأكيد مثل الأول لكن في هذا الوجه يقرر السابق اللاحق لكونه دليلاً له لا من قبيل الاستئناف لما عرفته ولا من قبيل بدل الاشتمال كما جنح إليه بعض المحشيين وقال فالأول لاستلزامه لما يليه وكونه في قوته بجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبني الدار حسنها فبترك العطف لشدة الاتصال كما قرر أهل المعاني في قوله أقول له ارحل لا تقمن عندنا لا إن الثاني مترتب على الأول ترتب المدلول على الدليل كما توهموه انتهى. كأنه غفل عن قول المص استتباع الدليل للمدلول فالواهم ابن أخت أخيه وتعبير المص عن الاستلزام بالاستتباع لأنه من الصنائع البديعية وفسروه بمدح شيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقوله:

نهبت من الأعمار ما لو حويته ... لهنيت الدنيا بأنك خالد

وهذا المعنى واقع هنا فإن كل سابق مدح مستتبع بمدح لاحقه والظاهر أن لفظ الاستتباع وقع قصداً من المص إشارة إلى تلك الصنيعة لا اتفاقاً.

قوله: (وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنه الكتاب البالغ حد الكمال) أشار به إلى أن كون الأول دليلاً على الثاني دليلاً أنياً بملاحظة هذه المقدمة ولم يتعرض أولاً لظهوره مما سبق.

قوله: (واستلزم ذلك أن لا يتشبث الريب بأطرافه إذ لا أنقص مما يعتريه الشك أو الشبهة وما كان كذلك كان لا محالة هدى للمتقين) إشارة إلى أن كونه كتاباً بالغاً حد الإعجاز دليلاً لميا على نفي الريب واختار الاستلزام هنا للتنبيه على لميته كما أن الاستنتاج فيما قبله للإشعار على النية **(التشبث)** التعلق **(لا محالة)** بفتح الميم بمعنى لا بد هدى للمتقين أي الصائرين إلى التقوى.

قوله: (وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة) جملة ابتدائية مسوقة للنكتة لطيفة معنوية كانت أو لفظية بعد بيان تناسقها بالوجهين ويحتمل الحالية أي والحال أنه يوجد في كل واحدة أن النكتة هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر من نكت رمحه في أرض إذا أثر فيها وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثر الخواطر في استنباطها ووصفه بذات جزالة تنبيهاً على كمال لطفها وحسنها وهي مصدر جزل الحطب بالضم إذا عظم وغلظ ثم استعير في العطاء فقيل أجزل له العطاء إذا وسعه وفي الرأي فيقال رأي جزل أي قوي والمعنى نكتة ذات جزالة أي قوة حسن وكثيرته.

قوله: (ففي الأولى) الفاء تفصيلية أو تعليلية **(الحذف)** أي إيجاز الحذف إذ (الم) إما مبتدأ محذوف الخبر أو العكس سواء كان مؤولاً بالمؤلف من جنس هذه الحروف أو اسماً للقرآن أو للسورة وكون الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي الحذف حذف المسند إليه أو المسند أو حذف حرف القسم أو الفعل لكن قد عرفت أن كلام المصنف هنا مختص بالوجوه الثلاثة فالمراد الأولين وأيضاً أنه من حيث يتعلق بمقام الإيجاز نكتة وظهر من هذا البيان أن النكتة داعي الحذف لا الحذف نفسه وقد حقق في موضعه إن داعي الحذف إذا وجد في كلام إما داعي حذف المسند إليه فقط أو داعي المسند فقط فتحققهما هنا معاً ولو على سبيل المناوبة على ما ذهب إليه المصنف مشكل إلا أن يتكلف ويقال هذا بناء على الاعتبار وما لم يعتبر كأنه لم يتحقق فإن نظر إلى داعي حذف المسند إليه يعتبر حذف المسند إليه وإن عكس عكس وهذا التوجيه لازم في كل موضع جوز فيه الأمر إن كقوله: ﴿فصبر جميل﴾ [يوسف: ١٨] الآية أو يقال مراد المصنف به حذف المسند إليه كما مر توضيحه ولعل بعض الأفاضل قال الحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي حذف المسند إليه وسكت عن عكسه لما ذكرنا.

قوله: (والرمز) أي الإشارة **(إلى المقصود)** وهو التحدي وكونه وحياً من الله تعالى

قوله: ففي الأول الحذف أي حذف المبتدأ أي هذه الم إذا جعلت اسماً للسورة.

قوله: والرمز إلى الغرض أي الغرض الذي هو التحدي وأراد بألطف وجه كونها مشيرة إلى أن المتحدى به مؤلف من جنس ما ينظمون منه كلامهم على سبيل الاستدراج وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وهي الدلالة بتعريف اللام الجنسي على كونه كاملاً في بابه وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وهو الدلالة على نفي الريب عنه بالكلية من غير أن يتعرض لإبطال غيره كما في صورة تقديم الظرف وفي الرابعة الحذف أي هو هدى ووضع المصدر موضع اسم الفاعل على منوال رجل عدل وايراده منكراً أي هادياً لا يكتنه كنهه والإيجاز حيث لم يقل هدى للضالين الصائرين إلى التقوى رعاية لحسن المطلع هذا ثم نقول الوجه أن يحمل تلك الجمل هكذا متناسقة غير متعاطفة بالواو على التقرير والتوكيد وعلى الاستتباع وقد قيل الجمل الثواني وإرادة على طريقة الاستئناف جواباً لسؤال نشأ من الأولى فكأنه لما قيل هذه ﴿الم﴾ مشاراً به إلى التحدي قيل ما باله صار معجزاً فأجيب بأنه كامل بلغ اقصى الكمال لفظاً ومعنى ثم سئل عن مقتضى الاختصاص فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب لكونه من عند الله ثم لما طولب بالدليل على ذلك استدل بكونه

وجه كونه رمزاً إن ﴿ألم﴾ إنما تدل على أن المتحدى به مؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وإما إعجازه وكونه وحيا بواسطة أنهم عجزوا عن آخرهم عن المعارضة فهو رمز وكونه مقصوداً بالإفادة من الجملة الأولى إضافي لا حقيقي فلا ينافيه تحقق مقصود غيره وبالجملة مختار المصنف كون ﴿الم﴾ معناه مؤلف من هذه وأكثر كلامه بناء عليه (مع التعليل) وهذا زيادة على الكشاف أي بيان علته وهي الإعجاز فإنه يلوح إلى أنهم إنما عجزوا عن المعارضة لإعجازه الناشيء عن كونه في ذروة العلياء من البلاغة والبراعة وكلمة مع في مع التعليل تشير إلى أن أصل النكتة هو التعليل لكن كونه أصلاً متبوعاً لعجزهم عن المعارضة ظاهر وأما بالنسبة إلى الحذف فمشكل هذا إذا جعل التعليل نكتة أخرى وأما إذا جعل من تتمة الثانية أو جعل متعلقاً به فقط فالأمر واضح.

قوله: (وفي الثاني فخامة التعريف) أي تعريف المسند المفيد للحصر وأما جعله عاماً لتعريف ذلك فليس بقوي إذ المتداول في إيراد ذلك كون نكتة الدلالة على كمال العناية بتمييزه والتوسل ببعده إلى التعظيم وعلو الدرجة لا فخامة تعريفه وأيضاً هذا إنما يقال في لفظ يعرف تارة باللام وينكر أخرى بترك اللام وأسماء الإشارة لا بتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المسند ومن خطاء التخصيص وصوب التعميم لم يصب (وفي الثالثة تأخير الظرف).

هدى للمتقين ورده صاحب الكشف بأنه لو حمل على الاستئناف تصير الأجوبة مصادرات ثم إن من شرط جنس الاستئناف أن يكون السؤال ظاهر الورود إما بشهادة اللفظ في قوله تعالى: ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾ [الشعراء: ٢٢١] أو بشهادة السياق كما في قوله عز وعلا ﴿قالوا سلاماً قال سلام﴾ [هود: ٦٩] لا أنه يصح في الجملة تقدير سؤال وليكن هذا ضابطاً محفوظاً قال القطب رحمه الله وحاصل تقدير صاحب الكشاف أن الجمل متحدة مرتبط بعضها ببعض في المعنى بحيث أغني ذلك الارتباط المعنوي عن حرف الربط وذلك أن الم لبيان التحدي بالقرآن إما إذا كان مذكوراً على نمط التعديد فظاهر وأما إذا كان اسماً للسورة فلما مر من أنه إنما سمي به للإشعار بأن القرآن كلم عربية مركبة من مسميات هذه الألفاظ ثم قرر جهة التحدي بأنه ذلك الكتاب أي الكتاب الكامل في أنه كتاب ثم قرر جهة الكمال بأنه لا ريب فيه وأنه حق فإنه لا كمال أكمل ما للحق ولا نقص انقص مما للباطل ثم قرر جهة نفي الريب بأنه ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] فكل جملة لاحقة مؤكدة للجملة السابقة ومقررة لمضمونها.

قوله: ففي الأول الحذف والرمز إلى المقصود مع التعليل أما الحذف فهو حذف المبتدأ أي هذه الم أو القرآن الم وأما الزبر قال إن هذا الكتاب مؤلف من مسميات هذه الأسماء وأما التعليل فإن هذا الرمز إنما هو للمتحدي والمقصود الأصلي من التحدي إثبات أن القرآن وحي من الله لا كلام البشر فالتحدي إنما هو لتعليل كونه من الله تعالى فكأنه قيل إن القرآن وحي من الله لا كلام البشر إذ لو كان كلام البشر لما عجزتم عن الاتيان بمثله مع أن تركيبه ليس من جنس ما تركبون منه كلامكم فلما عجزتم عن آخركم عن الإتيان بمثل كلام تأليفه مما تؤلفون منه كلامكم فاعلموا أنه ليس من كلام البشر بل هو كلام خالق القوى والقدر.

قوله: (حذرا من إيهام الباطل) وهو كون الريب في سائر كتب الله تعالى ولقد أصاب في إقحام الإيهام هنا وهذا مؤيد ما قلنا إن تقديم الظرف في لا ريب فيه لو تحقق لا وهم التخصيص لا أنه يفيده وقد مر البحث هناك.

قوله: (وفي الرابعة) أي النكتة في الجملة الرابعة وهي ﴿هدى للمتقين﴾ خمسة **(الحذف)** أي حذف المبتدأ وهو هدى وقد مر مراراً أن الكلام بناء على أن الأولى أن يقال إنها أربع جمل فلا حاجة إلى ما قيل وهذا مبني على أن لا يجعل الظرف خبراً مقدماً عن هدى وأن لا يعتبر الوقف على ما قبله.

قوله: (والتوصيف بالمصدر) توصيف بالمصدر وهو هدى والأصل كونه هاد **(للمبالغة)** في كونه هادياً كأنه تجسم فصار هدى لكن هذا إذا أبقي على ظاهره وجعل المجاز في الإسناد وأما إذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازاً مرسلاً فلا مبالغة فيه فالأولى أن لا يؤول بالمشتق مع أن المصنف فسره بالمشتق والقول بأن المبالغة مستفادة من التعبير بالمصدر وإن كان المراد مشتقاً ضعيف ألا يرى أن الشيخ عبد القاهر قال في دلائل الإعجاز لم يرد بالإقبال والإدبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وإنما المجاز في أن جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت من الإقبال والإدبار وليس أيضاً على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه انتهى كذا في شرح التلخيص إلا أن يقال مراد المصنف أنه لو لم يقصد المبالغة لكان حقه أن يجاء بالمشتق لا أنه مراد كما أشار إليه الشيخ أيضاً فبين كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون تنافر.

قوله: (وإيراده منكراً للتعظيم) هو هدى لا يعرف قدره ولا يكتنه كنهه قد سبق أن تعريف الكتاب للتفخيم أي للتعظيم وهنا تنكير هدى للتعظيم فإن التعظيم وإرادته إن كان داعياً للتعريف فلا يكون داعياً إلى التنكير وإن كان عكس ذلك فعكس هذا فتأمل في جوابه.

قوله: (وتخصيص الهدى بالمتقين) الباء داخلة على المقصور عليه نكتة رابعة للجملة الرابعة وجعله استئنافاً بعيداً أما أولاً فلأن المصنف في بيان النكات وأما ثانياً فلأن الجواب

قوله: حذراً عن ايهام الباطل يعني أو قدم الظرف على الريب وقيل لا فيه ريب لا وهم أن في غيره من الكتب السماوية ريباً في أنه منزل من الله تعالى وهذا وهم باطل إذ لا ريب فيها قطعاً كما لا ريب في القرآن ففي تقديم الريب على الظرف دلالة على نفي الريب عنه بالكلية من غير التعرض لريب غيره.

قوله: وإيراده منكراً للتعظيم المعنى هو هدى لا يكتنه كنهه بالبيان والوصف ولا يغادر قدره بالفرض والتقدير.

قوله: وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية عطف على قوله الحذف في قوله وفي الرابعة الحذف أي وفي الجملة الرابعة تخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وفيها أيضاً تسمية المشارف للتقوى متقياً إيجازاً وتفخيماً.

عن سؤال التخصيص قد مر بقوله لأنهم المنتفعون وبيان تعدد النكات لا ينافي قوله وفي كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات في بعض منها لأن النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير وأيضاً جعل مجموع ما في كل واحدة نكتة واحدة واحدة نكتة واحدة مجازاً لتعلقه بأمر واحد (باعتبار الغاية) متعلق بالمتقين أي المتقين الذين يصرون موصوفين بالتقوى في المستقبل على الفور إلا أنهم موصوفون بها حالاً لأن فيه تحصيل الحاصل ظاهراً وظاهر كلام المصنف أن المتقين بأي معنى كانوا مجاز أولى وقد مر التوضيح فيه.

قوله: (وتسميته المشارف للتقوى متقياً) عطف على قوله تخصيص ونكتة خامسة للجملة الرابعة وإنما احتيج إليه إذ المجاز باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة إن حصل على الفور كما في قتل قتيلاً فإنه حقيقة عقيب تعلق القتل به وقد يكون بطريق الصيرورة إن حصل بعد زمان كتسمية العصير عنباً فلذا قال وتسمية المشارف الخ تنصيصاً على المقصود لكن كون ما نحن فيه من قبيل المشارفة على إطلاقه مشكل فإن منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن بعد مدة والإنكار مكابرة على أن ذلك الفرق لم نطلع عليه في غير هذا المحل فالأولى أن تسمية المشارف بالجر معطوف على قوله على الغاية عطف تفسير بيان للعلاقة وأن يعمم المشارف إلى الفور وإلى بعد زمان ويؤيده ما في التلويح من قوله إن المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان اللاحق ولم يقيده بشيء وبالجملة لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا وإن ثبت الفرق المذكور وهذا أولى مما قيل إن هذين الوجهين مآلهما واحد ووجه واحد وإن قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشمول الصيرورة والمشارفة وتسميته الخ بيان صنفها.

قوله: (إيجازاً وتفخيماً لشأنه) إذ أصله الضالين الصائرين للتقوى فلا جرم إن التعبير عنهم بالمتقين يكون إيجازاً ولما سقط التعبير بالضالين وعبر باسم المتقين الذي كان في غاية من المدح يكون تفخيماً لشأن الهدى والمهتدي وضمير شأنه راجعاً إلى الهدى وتعظيمه للإشعار بأنه لا يليق أن يسند إلا إلى أشرف المخلوقين أو راجع إلى المتقي الدال عليه المتقين وتعظيمه إنه لصدد التقوى مدح بأنه كان متق بالفعل وهذا الوجه هو الأولى لشدة ارتباطه بما قبله بطريق أحرى فعلم من هذا التقرير أن قوله إيجازاً الخ متعلق بتسميته لا إلى التخصيص ثم قوله إيجازاً نكتة لفظية وتفخيماً نكتة معنوية فعلم منه أن قوله نكتة في قوله **(وفي كل واحدة منها نكتة)** عامة للفظية والمعنوية لا اللفظية فقط.

قوله: إيجازاً وتفخيماً لشأنه أي لشأن المشارف للتقوى أما الإيجاز فلما مر من أن هدى للمتقين اوجز وأخصر من هدى للضالين الصائرين إلى التقوى مع ما فيه من حسن المطلع وأما التفخيم فلأن فيه مدحاً للقابل للصفة المحمودة حال كونه غير متصف بها بأنه كالمتصف بها بالفعل هذا آخر ما ذكروا في وجوه إعراب ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ [البقرة: ١، ٢] ويمكن أن يرتقي وجوه إعرابه بضرب القسمة إلى أربعة وعشرين ألفاً وثمانمائة وثمانية وثمانين قسماً.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾

قوله: (إما موصول بالمتقين على أنه صفة) بيان للموصولية إذ المراد بالموصولية الاتصال لمقابلته موصول فالموصول معنى لغوي أعني الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظاً أو لا (مجرورة) إنما تعرض له لأنه مع كونه صفة لا يكون مجرورة كما سيجيء (مفيدة) أي صفة احترازية تفيد فائدة لا يفيدها موصوفها.

قوله: (إن فسر التقوى بترك ما لا ينبغي) أي بترك الشرك فإن ما لا ينبغي وإن كان عاماً لسائر المنكرات لكن الفرد الأكمل الذي يستأهل أن يسمى ما لا ينبغي الشرك معاذ الله تعالى والمعنى إن فسر التقوى بالمرتبة الأولى وهذا التوجيه أوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] على الأوجه الثلاثة وأيضاً المعنى الشرعي هو المتبادر من اللفظ الوارد في كلام الشارع حسبما أمكن ولا ريب في إمكانه هنا فعلى هذا يكون قوله (مرتبة عليه) في غاية من الظهور واستغنى عن التكلف الذي يورث الفتور ولما كانت المرتبة الأولى عامة لفعل الحسنات وترك سائر المنكرات أولاً فإنها تعتبر بلا شرط شيء ولا تعتبر بشرط لا شيء فهذه الصفة تكون مخصصة ومقللة للشركاء وقيل إن هذا المعنى خارج عن المراتب الثلاثة التي ذكرها المصنف فيما مضى بحسب الظاهر فهو إما معنى آخر عرفي لغوي أو عرفي خاص أو عامي لا عرف للشرعي أو عرف شرعي غير ما ذكر لأنه لا ينافي أن يكون بين المراتب الثلاثة للتقوى مراتب أخر مؤكدة أو مفردة منها فحينئذ يكون معنى المتقين التاركين للمنهيات وهو أعم من أن يكونوا فاعلين للمأمورات أو غير فاعلين لها فهذا الوصف يخرج عن الفاعلين لها فيقل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الأولى إذ هي عبارة عن ترك الشرك وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المرتبتين الأخيرتين وهذا ظاهر وضعفهما ظاهر أما الأول فلما عرفت من أن المعنى الشرعي لا يعدل عنه حسبما أمكن وأما الثاني فلأنه يشبه إثبات المعنى الشرعي بالرأي إذ صرح الأئمة بأن للتقوى ثلاث

قوله: مفيدة له أي فسر التقوى بترك ما لا ينبغي أقول يدخل تحت ترك ما لا ينبغي ترك الكفر والجحود وترك الإخلال بالأعمال الصالحة وترك المناهي وترك الكفر هو عين الإيمان بالحق وألا يلزم المنزلة بين المنزلتين وترك الإخلال بالأعمال إنما يكون بالإتيان بها فيدخل تحته جميع الأعمال التي أمر بها من قبل الشرع من الصلاة والزكاة وغيرهما والتجنب عن المعاصي يدخل تحت ترك المنهيات فكيف يكون الذين يؤمنون بالغيب صفة مقيدة للمتقين والتقييد إنما يكون بوصف زائد على ما دل عليه الموصوف فلعله رحمه الله رأى أن الأفعال لا تدخل تحت التروك يدل عليه قوله مترتبة عليه ترتب التحلية والتصوير على التصقيل قال الإمام الأقرب هذا الإجمال لأن كمال السعادة لا تحصل إلا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك فيه هو التقوى والفعل إما فعل القلب وهو الإيمان أو فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وإنما قدم التقوى لأن القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة يجب تطهيره أولاً عن النقوش الفاسدة يمكن إثبات النقوش الصالحة فيه فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي على فعل ما ينبغي.

مراتب وقولهم هذا أي إن التقوى إن فسر بترك ما لا ينبغي وإن سلم أنه يفهم منه معنى آخر مغاير للمعاني الثلاثة لا يعارض تصريحهم إذ المفهوم لا يعارضه مع أنه مؤول بما ذكرنا كيف لا وقد عدت المرتبة الأولى من التوقي عما يضره في الآخرة وظاهره أنه التوقي في جميع ما يضره مع أن التوقي عن الشرك لا يحفظ عن جميع ما يضره بل يصونه عن العذاب المخلد فصحة كونه قسماً منه بناء على الحمل على الفرد الكامل فإن التوقي عن العذاب المخلد توق عن جميع ما يضره فكذا هنا كما أوضحناه ثم اعترض عليه بأن ترك ما لا ينبغي كلها يستلزم الإتيان بالطاعات إذ ترك الطاعات مما لا ينبغي فلا تكون الصفة مفيدة وأحسن ما قيل في الجواب أنه وإن استلزم إتيان الطاعات من حيث التحقق إلا أنه ليس عينه من حيث المفهوم فإن نظر إلى نفس مفهوم التقوى وفسر بمجرد الاجتناب كانت الصفة مفيدة غير ما أفاده موصوفها لكونها خارجة عن مفهومه وإن نظر إلى الاستلزام وفسر التقوى بفعل الطاعات وترك السيئات كانت كاشفة انتهى ولا يخفى عليك أن الموصوف بالتقوى موصوف بما صدق عليه التقوى لا بمفهومها فح يكون المعنى هدى للموصوفين بترك جميع ما لا ينبغي وقد اعترفت أنه يستلزم فعل الطاعات بأسرها والموصوف موصوف بترك جميع ما لا ينبغي مع لازمه أعني فعل الطاعات فلا تكون الصفة مفيدة مخصصة نعم العام بحسب المفهوم قد يقابل الخاص مفهوماً وإن تساويا في التحقق في التقسيمات لكن لا يجري هذا في مثل ما نحن فيه وبهذا يظهر ضعف ما قيل من أنه المقصود أنه يمكن أن يراد بالتقوى ههنا معناه اللغوي الذي هو الاحتراز معتبراً تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعاً أو يراد به معناه الشرعي لكن بعض معناه تجوزاً انتهى وجه الظهور أن الاحتراز معتبر تعلقه ببعض ما اعتبر تعلقه به شرعاً إنما يمكن هذا إذا أمكن مفارقة ذلك البعض عن البعض الآخر وقد عرفت عدم إمكانه بحسب التحقق والانفكاك مفهوماً لا يفيد.

قوله: (ترتب التحلية على التخلية) الترتب في كلام المؤلفين التفرع على الشيء وقوعه إذ بعده مطلقاً أو بحيث يكون الأول مقتضياً للثاني بسببية ونحوها وما نحن فيه من قبيل الأول إذ التخلية لا تستلزم التخلية لكن التحلية تتوقف عليها فيكون واقعاً بعدها في الوجود فكان ذكرها بعد التخلية مناسباً غرضه الإشارة إلى وجه التقديم والتحلية الأولى بالحاء المهملة بمعنى التزيين من الحلي وهنا استعير لتزيين الظاهر والباطن بالأعمال الصالحة وأخلاق السنية والتخلية الثانية بالخاء المعجمة من الخلو عن الأفعال المردئة والأخلاق المهلكة وجوز بعضهم التجلية بالجيم من الجلاء وهو خلاف المتعارف والمتداول في الألسنة ما ذكر مع أن التصقيل يغنيه لأنه من صقل السيف إذا جلاه والتشديد للمبالغة لكن كون مجموع ذلك تحلية محل بحث إذ الإيمان بالغيب عين إزالة الشرك أو مستلزم له إذ لا واسطة بينهما عند أهل الحق إلا أن يقال هما مختلفان بالحيثية فإزالة الشرك من حيث إنها إزالة تخلية ومن حيث إذعان النفس تحلية والتلازم لا ينافي التغاير فتأمل وقول بعض المحشيين فلو حمل على التنزه عن الشرك كانت مفيدة باعتبار الصلاة

وما بعدها يومي إلى ذلك البحث ونقل أيضاً عن بعض آخر إن ترك الكفر عن الإيمان وإلا لزم ثبوت المنزلة بين المنزلتين انتهى والأحسن ما حققناه.

قوله: (والتصوير على التصقيل) عطف تفسير لما قبله إذ التصوير نقش الصورة لأن القلب كما قاله الإمام كاللوح القابل للنقوش فكما أن اللوح يجب أولاً تطهيره عن النقوش الفاسدة والأوساخ الردية ليمكن النقوش الصالحة فكذا يجب تطهير القلب والنفوس عن العقائد الزائغة والأخلاق الردية حتى يتمكن إثبات العقائد الحقة والأوصاف السنية فالتصوير هو التحلية بالحاء المهملة والتصقيل هو التخلية وأنهما مستعاران من المحسوس إلى المعقول.

قوله: (ما لا ينبغي) يجيء بمعنى لا يصح ولا يجوز وبمعنى لا يحسن وإن جاز وما نحن فيه من قبيل الأول إذ قد عرفت به الشرك وإن اعتبر العموم كما ذهب إليه أرباب الحواشي فإن شرط في التقوى الاحتراز عن الصغائر فالمراد معنى لا يحسن قيل وبهذا المعنى لا يستعمل إلا مضارعاً مثل قوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر﴾ [يس: ٤٠] الآية قال الآمدي في ابكار الأفكار الترك في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا إذا لم يفعله سواء لضده أو لا وسواء كان له قصد أم لا كالنائم والغافل ولا مانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط أن يكون الفعل مقدوراً له في العادة فلا يقال ترك خلق الأجسام وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا إن أوجبنا ربط الثواب والعقاب بالأفعال فلا يكون مرتبطاً بالترك بمعنى عدم الفعل باصطلاح الأصول وإن لم توجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الأصوليين فيمتنع إطلاق ترك خلق العالم في الأزل عليه تعالى إذا تحقق أنه في الأزل غير مقدوره ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الأصولي إذ الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعل الله تعالى في الأزل انتهى ومنه علم أن الترك فيه خلاف هل هو صرف أم لا كذا قيل وفي التلويح ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس مما يثاب عليه فإنه من قبيل فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وأما ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه انتهى ملخصاً فعلم منه أن قول الآمدي فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي منظور فيه بالنظر إلى الثواب.

قوله: (أو موضحة) من الإيضاح ويحتمل من التوضيح والضمير المستتر في (إن

قوله: وموضحة عطف على مقيدة أي صفة كاشفة للمتقين أي فسر الخ ولما اقتضى جعله صفة كاشفة كونه مساوياً للموصوف لأن الصفة الكاشفة من الموصوف بمنزلة الحد من المحدود وجب أن يفسر التقوى بما يعم الفعل والترك حتى يستقيم كشف المتقين وتفسيرهم بالذين اتقوا بالأفعال التي هي الإيمان وإقامة الصلاة والإنفاق والإيقان بالآخرة إذ لو لم يعتبر في التقوى معنى العموم على هذا الوجه لزم تفسير الترك بالفعل وهو تفسير الشيء بمقابله ولما اقتضى هذا الوجه

فسر) راجع إلى التقوى بتأويل الاتقاء (بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات) أي الكبائر بأجمعها والصغائر عند قوم والمراد بالترك هنا ما نقلناه عن التلويح آنفاً إذ الترك الذي عد من التقوى ما يثاب عليه لا مطلقاً والمراد بالموضحة الصفة الكاشفة التي هي كالتعريف في كونها تفصيلاً لموصوفها وشارحة له شرح الحد للمحدود تصريحاً أو تلويحاً فهي مساوية إن اشترط في التعريف المساواة وإلا فيجوز كونها أعم كالتعريف فنظر المص المساواة ولذا قال لإشماله الخ ومن نظر إلى الثاني قال لا حاجة إلى جعل الإيمان والصلاة والصدقة مشتملة على جميع العبادات الخ وإن أريد بالموضحة ما يقابل المخصصة وهي ما يرفع الاحتمال لكونها أعم واضح واعلم أن اصطلاح المعاني أن الصفة التي تقلل الاشتراك تسمى مخصصة ولو معرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو نكرة وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النحاة فلما كان التقوى في الاحتمال الأول عاماً لجميع المسلمين أو عاماً لمن فعل الحسنات أولاً خصص بتلك الصفة وفي التفسير الثاني لما كان محتملاً للاحتمال الأول أو المرتبة الثالثة ارتفع الاحتمال الآخر بتلك الصفة فتعين ما هو المراد من الموصوف ومن هذا قال في الأول صفة مفيدة وفي الثاني موضحة.

قوله: (**لاشتماله**) أي الوصف المدلول عليه بقول صفة وهذا إشارة إلى كون الوصف مساوياً وإلى دفع إشكال (**على ما هو أصل الأعمال**) أي الموقوف عليه فالأصل بمعنى ما يبتنى عليه الشيء وهو الإيمان الشرعي فإن صحة الأعمال تتوقف عليه (**وأساس الحسنات**

أيضاً اشتمال الصفة على جميع ما تضمنه الموصوف وما ذكر في الصفة هنا بعض ما في الصفة الموصوف لآكله لأن الموصوف متضمن لجميع الأفعال الحسنة وجميع التروك وما ذكر في حيز الصفة لا يشملها إلا بتأويل أوله باستتباع المذكور في حيز الصفة لما لم يذكر من الأفعال والتروك فقوله رحمه الله لإشماله الخ تعليل لقوله وموضحة وفي الكشاف يحتمل أن ترد هذه الصفة على طريق البيان والكشف لاشتمالها على ما أسست عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيئات أما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الإيمان الذي هو أساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لأن هاتين إما العبادات البدنية والمالية وهما كعيار على غيرهما ألم تر كيف سمى رسول الله ﷺ الصلاة عماد الدين وجعل الفاصل بين الإسلام والكفر ترك الصلاة وسمى الزكاة قنطرة الإسلام وقال الله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت: ٦، ٧] فلما كانتا بهذه المثابة كان من شأنهما استجرار سائر العبادات واستتباعها ومن ثمة اختصر الكلام اختصاراً بأن استغني عن عد الطاعات بذكر ما هو كالعنوان لها والذي إذا وجد لم تتوقف أخواته أن تقترن به مع ما في ذلك من الافصاح عن فضل هاتين العبادتين وأما الترك فكذلك ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت: ٤٥] ويحتمل أن لا يكون بياناً للمتقين ويكون صفة برأسها دالة على فعل الطاعات ويراد بالمتقين الذين يجتنبون المعاصي إلى هنا كلامه.

قوله: الم تر كيف سمي الخ قال ﷺ: «رأس الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد».

قوله: وجعل الفاصل بين الإسلام والكفر ترك الصلاة قال رسول الله ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر».

من الإيمان والصلاة والصدقة) عطف تفسير لأصل الأعمال فالأصل والأساس بمعنى واحد ومعناهما بالنظر إلى الإيمان ما مر وبالنظر إلى الصلاة والصدقة كونهما إما للعبادات وقرينة التعين في كل منها واضحة في اصطلاح الشرعي فإن أساسيتها ليس كأساسية الإيمان وإن اشتركا له في مطلق الأساسية والأصالة أو الإيمان بيان لأساس الحسنات والصلاة والصدقة بيان للأصل بمعنى الأم على اللف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التي أفادها صاحب الكشاف وهي أن الإيمان موقوف عليه دون الصلاة والزكاة فإنهما بمنزلة الأم والأصل دون الأساس إذ الولد لا يتوقف على الأم بقاء بخلاف الأساس فعلى هذا فالأساس مغاير للأم لكنه ليس بواضح ولو قيل إن الإيمان بيان للأصل الذي معناه ما يبتنى عليه الشيء كما أشرنا إليه أولاً والصلاة والصدقة بيان لأساس الحسنات بمعنى أن الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتداد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الأفاضل لكان الكلام على سبيل اللف والنشر المرتب والعدول عن بيان الكشاف في غاية الحسن فإن في كلامه تنبيهاً على أن الإيمان موقوف عليه لصحة الأعمال والصلاة والصدقة موقوف عليهما لاعتداد الحسنات وإيراد الحسنات مع أن الإضمار مقتضى المقام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الأساس والأصل وإضافة الأصل إلى الأعمال والأساس إلى الحسنات لا بد من نكتة والنكتة ما ذكرناه ولا يظهر على ما ذكروه نكتة.

قوله: (فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية) يؤيد ذلك أيضاً فإن الأعمال النفسانية بيان أن الإيمان أصل الأعمال والعبادات البدنية ناظرة إلى الصلاة والمالية ناظرة إلى الصدقة فهو لف ونشر مرتب فكذا الأول فالأعمال وإن اشتهرت في الأفعال الجوارح لكن المراد بها هنا عامة للأفعال القلبية وأعظمها الاعتقاد لكونه موقوفاً عليه ابتداء وبقاء والأعمال البدنية وأصلها أي أمها الصلاة لأنها جامعة لجميع المبرات والعبادات سيجيء التفصيل في تفسير قوله تعالى: ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة﴾ [البقرة: ٤٥] الآية وشاملة أيضاً للأعمال المالية وأصلها أي أمها الصدقة فإنها علامة الثبات على الإيمان قال الله تعالى: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [البقرة: ٢٦٥] الآية لنسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة النسب ألفاً ونوناً للمبالغة وإنما اختير الأعمال دون الأفعال لأنها الأفعال الصادرة عن قصد فلذا لا ينسب إلى غير الإنسان غالباً بخلاف الأفعال قال عليه السلام يا أبا عمير ما فعل النغير.

قوله: (المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالباً) أي باقيها صفة الأمهات والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضي لوقوع غيره تبعاً له كالدليل والمدلول والأصول والفروع لكن المراد باللزوم هنا لزوم عربي لا عقلي فإن الإيمان المعتد به واختاره إذا تحققت في شخص فسائر المبرات وترك المنكرات يلزمها في الغالب وبهذا الاعتبار كانت الطاعات بأسرها وترك السيئات عن آخرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفاً شارحاً للموصوف شرح الحد للمحدود ويظهر وجه قوله لاشتماله الخ فيكون ﴿الذين

يؤمنون﴾ [البقرة: ٣] الآية كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات أو في ذكر هاتين العبادتين وجعلهما دليلاً فائدتا الاختصار والإفصاح عن فضلهما بأنهما أصلان تبعهما ما سواهما فلا حاجة إلى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة لا داخلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيئات وهذا التوجيه بناء على ما ذكره قدس سره من أن دلالة الكلام على المعنى بغير الطرق الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كدلالة الكلام على إنكار المخاطب وتردده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من إشارة العبارة وأنت خبير بأن دلالة الموصوف على ذلك بكونه داخلاً في مفهومه دون صفته مما لا يقبله العقل السليم لا سيما إذا كانت الصفة كاشفة شارحة والأحسن أن يقال إنه مجاز بطريق ذكر البعض وإرادة الكل وترك السيئات داخلة في الطاعات ومن أفرادها إذ المراد به كف النفس عن المنكرات عند تهيؤ أسبابها لا مجرد عدم مباشرة الفعل لما عرفت مما نقل عن التلويح من أن ترك الحرام بمعنى عدم المباشرة لا يثاب عليه وإلا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وكلام المص يدل عليه حيث قال **(ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** [العنكبوت: ٤٥]**)** الآية إذ النهي كف النفس عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به أيضاً في أوائل التلويح وإنما ذكر مع أنه داخل ح في الحسنات لأن فيه حيثية عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار يليق أن يفرد بالذكر فلا إشكال بأن ترك السيئات ليس من أفراد الحسنات فكيف يدخل فيها.

قوله: **(وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين)** بيان كون الصلاة مستتبعة لسائر الطاعات وكذا قوله: **(والزكاة قنطرة الإسلام)** كما أن قوله: **﴿ألا ترى﴾** إلى قوله تعالى الخ بيان لاستتباع التجنب عن المعاصي ففيه لف ونشر غير مرتب إذ الفصل الواحد أولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع الإيمان لأنه لظهوره غني عن البيان والإيمان ذكره كاف في حصول المرام فلم ذكر الصلاة والصدقة والجواب للتنبيه على فضلهما وأنهما أيضاً مستتبعتان لسائر العبادات وفي الكشاف أما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الإيمان الذي هو أساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لأن هاتين أم العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما انتهى وأيضاً دخول ترك الحسنات تحت الصلاة

قوله: وسمى «الزكاة قنطرة الإسلام» هذا الحديث ضعفه الصغاني.

قوله: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت: ٦، ٧] هذا من أوصاف المشركين تعريضاً بالمؤمنين وحثاً على أدائها وتخويفاً شديداً من منعها وجعل النفقة في سبيل الله دليلاً على الثبات على الإيمان في قوله تعالى: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم﴾ [البقرة: ٢٦٥].

قوله: والذي إذا وجد عطف على ما هو على طريق البيان.

قوله: أن تقترن به صح بإدغام النون التي هي لام الكلمة في النون التي هي ضمير أخواته.

قوله: ويكون صفة برأسها أي مخصصة مفيدة غير فائدة الكشف.

واستتباعها إياها ظاهر وفي قوله عليه السلام: «الصلاة عماد الدين» استعارة تخييلية إذ شبه الدين بالخيمة في الإحراز والحفظ لمن هو فيه وفي قوله عليه السلام: «الزكاة قنطرة الإسلام» استعارة مصرحة في القنطرة لأنها الجسر وما ارتفع من الأرض فاستعير هنا للموصل أو استعارة مكنية حيث شبه في النفس الإسلام بالنهر الكبير في اشتمالهما ما به الحياة وإثبات القنطرة له تخييلية فح لا مجاز في القنطرة بل في إسنادها والحديث الأول أخرجه أبو نعيم عن هلال بن يحيى مرفوعاً وهو مرسل وسنده رجال ثقات إلا أن لفظه إن الصلاة عمود الدين وأخرجه بلفظ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب الإيمان عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه مرفوعاً بسند فيه انقطاع وأما حديث الزكاة قنطرة الإسلام فأخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه مرفوعاً بسند ضعيف وفي الحديث الأول في إضافة عماد إلى الدين وفي الحديث الثاني في إضافة القنطرة إلى الإسلام إشعار بأنهما متساويان وإن تغاير مفهوماهما وتفصيلهما في فن الكلام وفي كلامه إشارة إلى أن المراد بالصدقة الزكاة لتمسكه بحديث الزكاة أو العام لها وللنافلة والتمسك المذكور لأن الزكاة أفضل افرادها.

قوله: (أو مادحة بما تضمنه) مسوقة للمدح وفي بعض النسخ أو مادحة بما تضمنه فح في مادحة مجاز عقلي في شرح المفتاح للشريف قدس سره إن حمل النفي على معناه الشرعي أعني من يفعل الواجبات بأسرها ويترك السيئات برمتها فإن كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصاً انتهى ومراده بيان حال الوصف المذكور وإلا فقد يكون الوصف كاشفاً لا يكون مادحاً ولو كان المخاطب عالماً كالوصف المنبىء عن الذم وبالعكس كالوصف المشعر بالمدح فبينهما عموم وخصوص من وجه ثم كون هذا الوصف كاشفاً تارة ومادحاً أخرى بالنسبة إلى مخاطب واحد مشكل لأنه إما جاهل أو عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فالأولى اعتبار الحيثيتين فمن حيث إن الوصف تفصيل ما أجمله في الموصوف كاشف ومن حيث إنه ينبىء مدح الموصوف مادح.

قوله: أو مسوقة للمدح عطف على مفيدة مع ما عطف عليه أي أولاً هذا وإلا ذاك بل مسوقة للمدح ولما اتصف المتقون بسائر الصفات الفاضلة الصالحة للمدح غير المذكورة بين وجه تخصيص المذكورة بالذكر دون سائرها بقوله وتخصيص الإيمان بالذكر الخ يعني لما كان الغرض من الصفة المادحة اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والبناء عليه كان الأنسب أن يذكر من الصفات ما له زيادة أثر في هذا الغرض بالنسبة إلى ما عداه قيل وههنا بحث وهو أن كون الذين يؤمنون صفة أو نصباً على المدح أو رفعاً عليه إنما يحسن إذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة إذ لا شيء من الإيمان وإقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين إلى التقوى فنقول إن جعل الذين يؤمنون صفة كاشفة للمتقين ينبغي أن يراد بالتقوى ما هو في المرتبة الثانية من المراتب الثلاث المذكورة للتقوى وإذا جعل صفة مخصصة يكون المراد به ما هو في المراتبة الأولى وإذا جعل مدحاً لهم يكون المقصود منه ما هو في المرتبة الثالثة.

قوله: (وتخصيص الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة بالذكر إظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى) كأنه قيل لم خص المدح بهذه دون غيرها مما تضمنه فأجاب بما ترى لكن هذا بناء على أنه يحتاج إلى تعميم الصفات لفعل الحسنات بأسرها وترك السيئات عن آخرها في الكاشفة بخلاف المادحة فإنها لا تحتاج إلى التعميم وأنت خبير بأن سبب التعميم متحقق سواء كان كاشفاً أو مادحاً فاعتبار التعميم في كونه كاشفاً دون كونه مادحاً يكاد أن يكون تحكماً بحتاً إذ الأمور الثلاثة لما كانت مستتبعة لسائرها فالاحتياج وعدمه لا مدخل في ذلك الاستتباع إلا أن يقل إن ذلك الاستتباع لما لم يكن كلياً وإن دلالة الكلام على سائر العبادات لما كانت محتاجة إلى التكلف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه وينكشف منه فرق آخر بين كون هذا الوصف كاشفاً ومادحاً إذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج إلى ما ذكره قدس سره وإلى ما ذكرناه ثم كون هذا الوصف مادحاً بناء على كون الإيمان بالغيب وأخويه مجازاً أولياً كموصوفه والمدح كما يكون بالوصف بالفعل يكون بالوصف المشارف حصوله.

قوله: (أو على أنه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني) عطف على قوله على أنه صفة مجرورة الخ وجعل هذا من الموصول لما قبله لأنهما وصفان له معنى وإن لم يكن وصفاً لفظاً والاعتبار للمعاني ولهذا سماه النحاة صفة مقطوعة ووجه دلالته على ما قصد به في الاتباع والقطع من المدح أنه صفة حميدة علم ثبوتها فيفهم ذلك منه خصوصاً أن تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيبه في استماعه ومزيد اهتمام لشأنه وهل هذا إلا لإفادة معنى مدحاً أو ذماً بمعونة المقام لكن يرد عليه أن ذلك كما يكون صفة حميدة يفهم منها المدح

قوله: أو على أنه مدح منصوب عطف على قوله على إنه صفة مجرورة أي أو موصول بالمتقين على أنه مدح منصوب بتقدير أعني أو مرفوع بتقديرهم الفرق بين وصله صفة مادحة ووصله مدحاً منصوباً أو مرفوعاً أن الغرض الأصلي من الأول إظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكرها ومن الثاني اظهار أن تلك الصفة احق باستقلال التعظيم على سائر الصفات الكمالية إما مطلقاً أو بحسب اقتضاء المقام وسواء كان كذلك في نفس الأمر أو ادعاء وأن الوصف أصل في الأول والمدح تبع وفي الثاني بالعكس قال أبو علي إذا ذكرت صفات المدح أو الذم وخولف بعضها في الإعراب فقد خولف للافتتان وقال المرزوقي في قوله أنا بني نهشل لا ندعي لأب هو أنه لو جعل خبر لكان قصده إلى تعريف نفسه عند المخاطب فكان لا يخلو.

قوله: كذلك من خمول أو جهل من المخاطب بشأنهم فإذا جعل اختصاصاً فقد أمن من الأمرين جميعاً فقال مفتخراً أنا اذكر من لا يخفى شأنه لا نفعل.

قوله: لا نفعل خبر أنا وقوله اذكر من لا يخفى شأنه اعتراض وقال شرط هذا الأسلوب كون الممدوح مشهوراً والصفة صالحة للتمدح بها ومن ثمة لم يجز زيد الكريم في الدار وعند المخاطب زيود ولا زيد الاسكاف فيها وهو مشهور نعم لو أريد الذم لجاز فعلى هذا لو جعل الذين يؤمنون صفة لا وهم خمول المتقين ولم يعلم أن الصفات مادحة فسلك به ذلك المسلك وهو مسلك تغيير الأسلوب منه ليكون نصاً في المراد.

كذلك صفة توضح ما قبله فلم لا يجوز أن يكون منصوباً أو مرفوعاً على سبيل الكشف لما قبله وسره ما ذكرناه آنفاً من أنه حينئذٍ لا يحتاج إلى التعميم بفعل جميع الحسنات وترك السيئات فلا يكون كاشفاً وأما المدح فيصح أن يكون ببعض الحسنات بلا حاجة إلى تعميم جميع المبرات.

قوله: (أو هم الذين) بتقديرهم وحاصله هم الذين وحذف مثل هذا المبتدأ واجب.

قوله: (وأما مفصول عنه) عطف على قوله موصول بالمتقين أي غير موصول لا لفظاً ولا معنى لأنه حينئذٍ قصد به الإخبار عنه لا إثباته لما قبله وإلى هذا أشار بقوله **(مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى)** فليس جار على ما قبله في المعنى جريانه عليه في صورة كونه مدحاً منصوباً أو مرفوعاً بل كالجاري عليه لأنه فهم منه أيضاً مدح ما قبله وبهذا يحصل الارتباط بما قبله فيكون الكلام مستأنفاً بيانياً كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى كذا قالوا ولا يخفى ما فيه إذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة ولهذا بين التخصيص بقوله لأنهم المتقون بنصبه وأيضاً بالنسبة إلى المرتبة الثانية يشبه أن يكون مصادرة لأن المعنى حينئذٍ وخص المتقون الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات بالهدى لأنهم يعملون الصالحات وهذا مآل معناه ولا ريب في قربه ومشابهته المصادرة وحال المرتبة الثالثة يعلم منه بالطريق الأولى فالأولى أن تكون الجملة استئنافاً نحوياً أو جملة ابتدائية سيقت لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم في معادهم وسبب الفصل حينئذٍ الانقطاع والقول بأن المتقين إن أريد به المشارفون لم يحسن أن يجعل الذين يؤمنون الخ صفة ولا مخصوصاً بالمدح نصباً أو رفعاً ولا استئنافاً أيضاً لأن الضالين الصائرين إلى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم مدفوع بأنه إن حمل المتقين على المشارفين

قوله: وأما مفصول فيه إشارة إلى أن المنصوب على المدح أو المرفوع به في حكم التابع وأما المستأنف فلا وإن كان غير منفصل عنه بحسب المعنى ولهذا جعل الوقف على تقدير الاستئناف تاماً حيث قال فيكون الوقف على المتقين تاماً الوقف التام على ما فسره القراء هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها وأما الوقف الحسن فقد قيل إنه الوقف على جملة لها ارتباط بما بعدها ارتباط لا يمنع الاستقلال وفيه أن الوقف على كلام مستقل بعد ما لا يستقل كلاماً كالحمد لله مثلاً وفي الكشاف فإذا كان موصولاً كان الوقف على المتقين حسناً غير تام وإذا كان منقطعاً كان وقفاً تاماً قال السجاوندي الوقوف على مراتب لازم وهو الذي إذا وصل غير المرام كقوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين يخادعون الله﴾ [البقرة: ٨، ٩] فلو وصل يخادعون صارت صفة للمؤمنين فينتفي الخداع عنهم ويتقرر الإيمان خالصاً عن الخداع كما تقول وما هو بمؤمن مخادع والمراد نفي الإيمان وإثبات الخداع ومطلق وهو ما يحسن الابتداء به وجائز وهو ما يجوز الوصل فيه والفصل لتجاذب الموجبين من الطرفين قال الطيبي رحمه الله وحمل قوله حسن غير تام على هذا القسم حسن لأن اعتبار الصفة يقتضي الوصل واعتبار الفاصلة يقتضي الفصل وقال صاحب الكشف اعتبار الفاصلة في الوقوف لا يعتبرها السجاوندي ولا صاحب الكواشي.

للتقوى أن يأباه الذوق السليم فكذا يأباه الذوق السليم عن جعل الذين يؤمنون محمولاً على الاستقبال والمشارفة وإلا فلا بل نقول الأحسن جعل الموصوف والصفة على نسق واحد فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشارفة وعدم حمل صفته على المجاز الأولى يأباه سياق الكلام عند ذوي الأحلام وقد عرفت أن المشارفة للصفة الحميدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه لها لأنها واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بأنه يمكن دفعه بأن في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان إثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر إلى زمان إثبات الهدى فلا إشكال ونظيره أن يقال قتلت قتيلاً كفن في ثوب كذا ودفن في موضع كذا فإن اعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر إلى زمان إثبات نسبة القتل انتهى. وضعفه ظاهر إما أولاً فلأن ما ذكره مخالف لما ذكر في التلويح من أن المعتبر في المجاز باعتبار ما يؤول إليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع حصوله له في زمان اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى في زمان اعتبار الحكم كذلك يمتنع في زمان الحكم حصول الإيمان بالغيب وإما ثانياً فلأن ما ذكره في التنظير ليس نظيراً له إذ الدفن والتكفين إنما يكونان بعد القتل حقيقة وأما الإيمان بالغيب فهو أما عين التقوى إن أريد به المرتبة الثانية أو الثالثة أو بعض منها فأين هذا من ذاك وأما القول بأنه يمكن أن يكون المتقين مجازاً بالمشارفة والصفة ترشيح له بلا مشارفة ولا تجوز أصلاً فاضعف من الأول إذ عدم اتصاف شخص بالتقوى بالفعل واتصافه بالإيمان وأخويه بالفعل مما لا يتصور أصلاً.

قوله: (فيكون الوقف على للمتقين تاماً) تفريع على قوله وأما مفصول الوقف في اللغة مصدر وقفت الدابة وقفاً أي حبستها فوقفت هي وقوفاً وفي الصناعة قطع الكلمة عما بعدها إن كان بعدها شيء والوقف التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلاً أيضاً والوقف الحسن وهو الوقف على مستقل سواء استقل ما بعده أولاً وإنما كان هذا الوقف تاماً على تقدير الاستئناف لأن المستأنف كلام مستقل وإن كان مرتبطاً بما بعده ارتباطاً معنوياً مانعاً لصلوحه أن يعطف عليه قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا﴾ [البقرة: ٦] الآية كما سيشير إليه المص وأما على تقدير أنه مدح منصوب فإنه غير مستقل حتى أنهم نبهوا على شدة اتصاله بحذف الفعل أو المبتدأ ليكون باقياً على صورة المفرد فيكون في الصورة متعلقاً بما قبله فيكون الوقف ح حسناً غير تام فاتضح الفرق بينهما وإن كان كل منهما جملة برأسها إذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة وحقيقة وبين كونه جملة حقيقة ومفرداً صورة واضح في مثل هذا الكلام مما يرتبط ما قبله ارتباطاً معنوياً وهذا معنى كونه غير مستقل مع أنه مستقل بتقدير أعني أوهم ألا يرى أن المص عد المستأنف مفصولاً عما قبله والمنصوب عن المدح موصولاً بما قبله اعلم أن المص قدم كون الصفة مخصصة إذ الأصل فيها التخصيص والاحتراز بناء على أن المعتبر في القيود التخصيص وإطلاق القيد على الأمر المساوي صوري ثم كونها موضحة لكونها كاشفة تشابه المخصصة في تبيين ما هو المراد من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشركاء دون الموضحة فهي أقوى منها وبالتقديم

أحرى وفي الكشاف وقع عكس هذا وآخر كونها مادحة لنقصانها عن الغرض المقصود من القيود ولذا قالوا إن في قوله مسوقة للمدح إشارة إلى أنه أقل من أخويه ولذا أخره لأن لفظ السوق يشعر بأنه لا يفيده بنفسه ولذا غير الأسلوب ثم أخر كونه منصوباً أو مرفوعاً على المدح لما قاله قدس سره قد فرق بين المدح صفة وبين المدح اختصاصاً بأن الوصف في الأول أصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس وبأن المقصود الأصلي من الأول إظهار كمال المدح والممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيهاً على أن الصفة المذكور أشرف من سائر صفاته ومن الثاني إظهار أن تلك الصفة أحق باستقلال المدح من باقي صفاته الكمالية إما مطلق أو بحسب ذلك المقام حقيقة أو ادعاء انتهى. ثم ذكر كونه مستأنفاً لعدم اتصاله حينئذٍ بما قبله لفظاً ومعنى وإن كان مرتبطاً به نوع ارتباط لكن نقل عنه قدس سره أنه لما كان الاستئناف أرجح لم يكن في الترجيح بين هذه الأقسام فائدة انتهى. ونظر المصنف إلى الاتصال بما قبله وعدم الاتصال.

قوله: (والإيمان في اللغة) لما بين حال الجملة بأنها إما موصولة أو مفصولة حاول

قوله: والإيمان في اللغة التصديق الخ ظاهر هذا الكلام أن الإيمان حقيقة لغوية في معنى التصديق لكن المفهوم من ظاهر كلام صاحب الكشاف أنه مجاز فيه حيث قال والإيمان افعال من الأمن يقال وامنينيه وأمنيته غيري ثم يقال أمنه إذا صدقه وحقيقة أمنه التكذيب والمخالفة قال القطب الإيمان من الأمن يقال أمنته ثم زيد عليه همزة آخرى فصار أأمن على وزن أفعل ثم لين الهمزة الثانية فصار أمن فالهمزة يحتمل وجهين أحدهما التعدية ولما كان أمن متعدياً إلى مفعول واحد فعدي بالهمزة إلى مفعول ثانٍ يقال أمننيه غيري أي جعلني غيري أمناً منه ثم نقل من هذا المعنى إلى معنى صدقه ثم قال فإن قلت هذا المعنى متعد إلى مفعول واحد وقد كان متعدياً إلى مفعولين أجاب بأن حقيقته أمنه التكذيب فالمفعول الثاني محذوف على التحقيق وفيه أيضاً إشارة إلى بيان علاقة النقل ثم قال فإن قلت هذا المعنى متعد بنفسه فما له تعدي بالباء ويقال أمن به أجاب بأنه ضمن فيه معنى الاعتراف قال إنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله كما في قوله تعالى: ﴿يقلب كفيه على ما أنفق﴾ [الكهف: ٤٢] ادخل فيه حرف على لما ضمنه معنى الندم وكما نقول أحمد إليك فلاناً أي انهى إليك حمد فلان والوجه الثاني أن الهمزة للصيرورة كاغد وأجرب فمعنى أمن صار ذا أمن وحينئذٍ يكون لازماً ثم نقل إلى معنى الوثوق وتعدى بالباء وقد حذفت فيما يحكى عن العرب لأن حذف الجار مع أن وأن قياس مطرد فقوله فحقيقته صرت ذا أمن إشارة إلى أنه موضوع لهذا المعنى أو لا ثم نقل إلى الوثوق كما أنه كان في الوجه الأول موضوعاً لمعنى جعلته آمناً منه ثم نقل إلى التصديق ولا خفاء في أن اللفظ مجاز بالنسبة إلى هذين المعنيين لأن من آمنه التكذيب فقد صدقه ومن كان ذا أمن فهو في وثوق وطمأنينة فهو انتقال من الملزوم إلى اللازم والعمدة أن المستعمل في هذين المعنيين لا يلاحظ حقيقته ثم كلامه قال الشريف الجرجاني رحمه الله تعالى إلا من يتعدى إلى مفعول واحد يقول أمنته فإذا عدي بالهمزة يتعدى إلى مفعولين فيقول أمنته غيري ثم استعمل الإيمان في التصديق إما مجازاً لغوياً كما أشار إليه بقوله وحقيقته أي حقيقة أمن بمعنى صدق يعني أن الإيمان حقيقته في جعل الشخص أمناً ثم أطلق على التصديق لاستلزامه إياه فإنك إذا صدقته فقد أمنته التكذيب وأما

تفصيل مفردات الكلام فقال والإيمان فهو افعال من الأمن وقد كان متعدياً فتعدى بالهمزة إلى الاثنين مثل أمنته غيري أي جعلت غيري آمناً منه وقيل إن همزته للصيرورة كاغد البعير أي ذا صار ذا غدة وفي نسخة (عبارة عن التصديق) والمراد باللغة الوضع الثاني لما قيل إن صاحب الكشاف قال ثم يقال آمنه إذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة ووهم منه أن الإيمان استعماله في التصديق مجاز لغوي لاستلزامه إياه لأن من صدقك أمنك تكذيبه وقد صرح في الأساس أنه حقيقة فيه ووفق بينهما بأن كلامه في المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ أولاً في اللغة ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه وهو دأبه في تحقيق الأوضاع الأصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منهما فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق في شرح المختصر أنه في اللغة التصديق بالإجماع انتهى. والمصنف نقح كلامه وأزال ما توهمه البعض لكن من أين يعلم أنه في المعنى الأول وضع له أولاً في اللغة ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه وهل يجري هذا في الاشتراك الذي يناسب أحد المعنيين أو المعاني الأخر فالظاهر من كلامه إنه مجاز لغوي في التصديق إذ قوله مأخوذ من الأمن كأن المصدق الخ بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وهذا التوجيه يلائم ما قيل إن اللفظ إذا دار بين كون المعنيين مشتركاً لفظياً أو أحدهما حقيقة والآخر مجازاً فالحمل على الثاني أولى فيكون قوله في الأساس حقيقة للمبالغة كأنه حقيقة لكثرة الاستعمال.

قوله: (**مأخوذ**) أي مشتق (من الأمن) الذي هو ضد الخوف.

قوله: (**كأن المصدق**) بكسر الدال (**آمن المصدق**) بفتح الدال إشارة إلى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آمنا الذي هو معنى الإيمان بعد النقل من المجرد إلى الأفعال كما ذهب إليه بعض المحشيين ولا يخفى أن كلمة غير متعارف في بيان معنى النقل وإنما استعماله في الأكثر في المجازاة لا سيما في الاستعارات فالوجه ما تقدم من أنه بيان العلاقة وإنما أتى به مع أنه محقق للتأدب إذ جعل العبد مولاه تعالى آمنا (**من التكذيب والمخالفة**) لا حسن له على أنه نبه به على أنه لا يخطر بالبال وإنما التصديق نسبة المخبر إلى الصدق بالاختيار غايته يلزم ذلك ولذا قال كأن المصدق الخ ولم يقل لأن المصدق الخ لعدم كونه مقصوداً حاضراً بالبال عند إفادة المعنى المراد.

قوله: (**وتعديته بالباء**) جواب سؤال بأن التصديق متعد بنفسه فما وجه تعديته هنا فأجاب (**لتضمينه معنى الاعتراف**) أي لدلالته على الاعتراف ضمناً أو بمعنى التضمين

على حقيقة لغوية كما يشعر به كلامه في الأساس فيحمل ما ذكره ههنا على بيان المعنى الحقيقي والأصلي الذي وضع اللفظ له أولاً في اللغة ثم وضع فيها أيضاً بمعنى آخر يناسبه وهكذا دأبه في تحقيق الأوضاع الأصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها.

قوله: وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف حقيقة التضمين أن يقصد بالفعل معناه الحقيقي

المصطلح عليه وهو كما قاله قدس سره أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كأحمد إليك فلاناً لاحظت مع الحمد معنى الإنهاء ودللت عليه بذكر متعلقه وصلته يعني إلى أي أحمده منهياً إليك حمدي إياه وفائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معاً أو تبعاً وأما نحو قولهم هيجني شوقاً متعد إلى مفعولين وإن كان متعدياً بإلى لتضمنه معنى ذكر مشدداً فداخل فيما قالوه فإن ذكر المنصوب الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة إلى ما قيل إن الأحسن أن يزيد قول أو حذف شيء من متعلقات الأول بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته ليشمل نحو هيجني شوقاً إلا أن يخص المتعلق بالحرف الجار لكنه بعيد واختلفوا في حقيقة التضمين فذهب بعضهم إلى أن المضمن مراد بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على أنه حال كقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هديكم﴾ [البقرة: ١٨٥] أي حامدين وتارة بعكس فيجعل المحذوف أصلاً

مع فعل آخر يناسبه وهو كثير في كلام العرب فالمعنى الذين يعترفون بالغيب مؤمنين لا الذين يؤمنون معترفين بالغيب لأن حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وأنه هو المقصود الأصلي ففائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان ثم إنهم اختلفوا في باب التضمين اختار بعضهم أن اللفظ المذكور مستعمل في معناه الحقيقي فقط ومعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيدا بأن يكون حالاً كما قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة يجعل الأمر بالعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في قولهم هيجني شوقاً عدي هيج بنفسه إلى مفعولين مع أنه متعد إلى الثاني بكلمة إلى يقال هيجه إلى كذا وذلك لتضمينه معنى ذكر بالتشديد أو حالاً كما يدل عليه قول الزمخشري هنا أي يعترفون به فإنه لا بد ح من تقدير الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازاً لا تضميناً والحق أنه من باب الإضمار وتسميتهم تضميناً إنما هي لقوة مناسبة للمذكور بمعونة صلته فكأنه جعل في ضمنه ولذا قالوا إن جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه أقول ذكر أحد المعنيين بصريح لفظه والدلالة على المعنى الآخر بذكر متعلقه يدل على أن المصرح به أصل والآخر تبع إذ لولا أنه كذلك لكان المناسب العكس فما ذكر من أن صلة المتروك يدل على أنه المقصود أصالة مدفوع بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة إذ لولاه لم يكن مراداً أصلاً وفيه أن القائلين بالتضمين يجعلون الصلة متعلقة بالمذكور لا بالمتروك وذلك يدل على أن معنى اللفظ المتروك أولى بالاعتبار وذلك يؤيد أصالة المتروك دون الملفوظ ولكن هذا القول بدرجة في باب المجاز دون التضمين فجعله من قبيل التضمين محل نظر إلا أن يدعي ويتكلف بأن التضمين أحد أنواع المجاز وقرينة التجوز ح ذكر الصلة معه وتعليقها به لكن يشكل ح بيان وجه تسميته بالتضمين دون ما عداه من المجازاة وذهب بعضهم إلى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية بناء على أن المراد المعنى الأصلي للفظ ويتوسل بفهمه إلى المعنى الآخر المقصود الحقيقي وضعفه الشريف الجرجاني رحمه الله بأن المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد إلى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه وأقول وجوب

والمذكور مفعولاً كما مر في أحمده إليك فلاناً أو حالاً كما في يؤمنون بالغيب أي يعترفون مؤمنين به كذا نقل عنه قدس سره لكن الأولى يعترفون مصدقين به ثم الأحسن أن يجعل المذكور أصلاً هنا والمحذوف حالاً أي يصدقون معترفين به لأن يكون إشارة إلى أن التصديق أصل في الإيمان والإقرار إما شرط أو ركن يحتمل السقوط وأيضاً جعل الجملة مفعولاً لما لا يعمل في الجمل مخالف لما صرح به أئمة العربية وتأويله بالمصدر كما أشير إليه بقوله حمدي إياه وإن صح مثل تسمع بالمعيدي الخ لكنه بلا سابك كان المصدرية قليل نادر ثم قيل إن الأول أرجح لأن المضمن أحق أن يجعل قيداً ورجح الثاني بأن ذكر صلة المتروك وحذف صلة المذكور يدل على أن المضمن مقصود أصلي فلا يليق به أن يجعل قيداً ورد بأن ذكرها إنما يدل على كونه مراداً في الجملة إذ لولاه لم يكن مراداً أصلاً

القصد في التضمين لا يخرجه عن كونه من الكناية غايته إن الكناية قد لا يقصد فيها ثبوت المعنى الأصلي وقد يقصد فيها ذلك جوازاً أو وجوباً فجواز إرادة المعنى الأصلي ووجوبها خارجان عن حقيقة الكناية وذكر جواز الإرادة في تعريفها إنما هو لبيان أن الكناية من حيث إنها كناية لا تنافي جواز إرادة المعنى الأصلي لا أن جواز الإرادة داخل في حقيقتها ألا يرى أن جوازاً إرادة أصل المعنى قد تمنع في بعض صور الكناية كمن لا يقال لمن لا بد له أنه مبسوط اليد كناية عن جوده وكما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فإن صاحب الكشاف جعله من باب الكناية كما في قولهم مثلك لا يبخل فظهر مما ذكرنا أنه لا يجب في كل كناية أن يصح إرادة أصل المعنى فكما لم يعتبر جواز إرادته فيها لم يعتبر وجوب الإرادة بالطريق الأولى ثم قال الشريف الجرجاني والأصل أن يقال اللغة مستعمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ ويقدر لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الإضمار بل من قبيل الحقيقة التي بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة أقول تلخيص كلامه هذا أن المعنى الأصلي في التضمين مقصود إصالة وفي ضمنه إرادة المعنى الآخر المناسب له تبعاً وذلك المعنى مقصود أيضاً والمقصود الأصلي في الكناية المعنى الآخر الكنائي فالقصد إلى المعنى الأصلي لأنه وسيلة إلى المقصود لا لأنه مقصود أصلي أقول قوله اللفظ مستعمل في معناه الأصلي فيكون هو المقصود أصالة ليس كما ينبغي لأن الصلة لكونها متعلقة باللفظ المذكور يمنعه أن يستعمل في معناه الأصلي وأيضاً تعلق الصلة به يبطل قوله لكن قصد بتبعيته معنى آخر من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ لأن ذكر الصلة معه وتعليقها به دليل استعماله في ذلك المعنى الآخر وأيضاً ذلك يخالف ما ذهب إليه صاحب الكشاف في تفسير يؤمنون بالغيب حيث قال أي يعترفون به على أن ذكر اللفظ وإرادة المعنى الأصلي أصالة وقصد المعنى الآخر المناسب له تبعاً بحيث يكون المعنيان كلاهما مقصودين معاً غير معهود في الاستعمال والاستشهاد بصور التضمين مصادرة والمعنيان في صور الإبهام والتعريض والكناية المطلقة على عكس ذلك لأن المعنى الآخر فيها مقصود أصلي والمعنى الأصلي مقصود بالتبع إذ القصد إليه إنما هو ليتوسل به إلى المقصود فلو قيل تعليق الصلة بالمذكور وتفسير يؤمنون بيعترفون إنما هو باعتبار إرادة المعنى الآخر الضمني لا باعتبار المعنى الأصلي قلنا ذلك عدول عن الظاهر المكشوف إلى الخفي المستبعد لأجل تصحيح تسميتهم بالتضمين فإن معنى التضمين جعل معنى

والأولى أن يقال إن وجدت القرينة على أن المراد بالأصالة هو المضمن لكونه موقوفاً عليه للمضمن فيه أو أصلاً له مثلاً فالمضمن جعل أصلاً والمضمن فيه قيداً ولو كان عكس ذلك فالمضمن فيه جعل أصلاً والمضمن قيداً وهذا هو اللائق بالاعتبار لا مجال للنزاع لأولي الأبصار وما ذكروه أمر لفظي لا يعبأ به وذهب بعضهم إلى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف إذ ح يلزم أن يراد بلفظ واحد في إطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معاً لذاتهما وهو غير صحيح كما صرح به في التلويح ومختار السيد قدس سره أن اللفظ مستعمل في معناه الأصلي قصداً وأصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما يرد على الكناية ومن غير أن يقدر له فيه لفظ آخر انتهى. وهذا بناء على أن اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالاً بمستتبعات التراكيب كإنكار المخاطب الحكم أو تردده فإن قولنا إن زيداً قائم يدل عليه مع أن الكلام بالنظر إليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فإن القياس

فعل في ضمن فعل آخر والفعلان مقصودان معاً أصالة لأن المقصود فيه إعطاء مجموع المعنيين كما ذكر لكن قصد معنى الفعل الآخر تابع لقصد معنى الفعل الأول فإرادة معنى ذلك الفعل الآخر من اللفظ ليست بطريق الإضمار لأن الصلة متعلقة بالمذكور ولا بطريق الحقيقة لأن اللفظ ليس بموضوع لذلك المعنى حقيقة ولا بطريق المجاز لأن المعنى الأصلي في التضمين مراد ولا كذلك بالمجاز ولا بطريق الكناية لأن أصل المعنى غير مقصود أصالة في الكناية وفي التضمين مقصود فلما اشتبه الحال في أنه من أي نحو من أنحاء استعمال اللفظ حارت عقول الألباء فيه قال صاحب الكشاف في سورة الكهف في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تعد عيناك عنهم﴾ [الكهف: ٢٨] وإنما عدى عدا بعن لتضمين عدا معنى نبا وعلا في قولك نبت عنه عينه وعلت عنه عينه إذا اقتحمته ولم تعلق به ثم قال فإن قلت أي غرض في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك ولا تعل عيناك عنهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع المعنيين وذلك أقوى من إعطاء معنى فذا إلا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك ولا تقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم ونحوه قوله: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ [النساء: ٢] أي ولا تضموها إليها آكلين لها را قول كلامه هذا يدل على أن مجموع المعنيين مراد من اللفظ أصالة لأن المعنى الآخر تبع في القصد كما قيل قال صاحب الكشف فمعنى آمن به أقر به مصدقاً والقاعدة في التضمين أن يراد الفعلان معاً قصداً وتبعاً لأن أحدهما مذكور لفظاً والآخر مذكور معنى بذكر صلته ثم قال الزمخشري تعترفون به وقدرنا أقر به مؤمناً لا آمن معترفاً به لوجهين أحدهما أن حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على قوة المتروك وأنه المقصود بالأصالة الثاني أن المتروك إذا جعل أصلاً كان الاكتفاء بذكر متعلقه عن متعلق المذكور منقاساً وإن جعل تبعاً فبالعكس لتعينه بالمضمن وهو كناية على هذا وجاز أن يقال مجاز على إرادة الاعتراف المخصوص لأنهما مرادان على السواء فينقض الأصل المعلوم من منافاته لإرادة الحقيقة هذا والإضمار أيضاً وجه سديد لكن الأنسب على ذلك التقدير أن يقدر آمن معترفاً به فيفوت ما ذكر من الفائدة وقد ارتكبه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ [البقرة: ١٨٥] ومواضع أخر ستمر عليها إن شاء الله تعالى فدل على جواز الوجهين ورجحان ما أوثر ههنا في الأغلب والله أعلم.

عليها سخيف جداً فإنها منفهمة بإشارات التراكيب والكلام في دلالة الكلام على المعاني المقصودة من اللفظ وذا لا يكون إلا بإحدى الطرق الثلاثة كما حققه المحقق التفتازاني في بحث الكناية في شرح التلخيص فالأولى هو الوجه الأول وما أورد عليه من أنه حينئذٍ هو الحذف فلا معنى لتسميته بالتضمين فمدفوع بأنه لا بعد في أن يسمى قسم من الحذف شائع في كلام العرب بحيث قال ابن جني لو جمع تضمينات كلام العرب لصارت مجلدات باسم خاص وأما تسميته بخصوص اسم التضمين فلأن المحذوف اعتبر في ضمنه والاطراد في وجه التسمية ليس بشرط فلا إشكال أصلاً[1] والاعتراض بأنه لا يوجد في الكلام آمنت الله أو الرسول بل الباء لازمة وقد ذكره الشيخ الرضي أنه إذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف جوابه أن اللزوم إنما نشاء من نقله شرعاً إلى هذا المعنى وأما في أصل معناه فلا لزوم ألا يرى يقال أمنته وآمنته غيري ثم يقال آمنه إذا صدقه كما في الكشاف.

قوله: (وقد يطلق بمعنى الوثوق) قيل إنه مجاز كما اختاره السعد والسيد وهو الراجح مما ذكرنا من أن الاشتراك خلاف الأصل وما في الأساس في بيان الحقيقة وما أؤمن بشيء مما يقول أي ما أصدق وما أثق وما أؤمن أن صحابه بقوله نادى السفر أي ما أثق أن أظفر أرافقه يشعر بكونه حقيقة وأما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال فالأول أحسن لكثرة استعماله كما أشار إليه المص بتأخيره وكلمة قد وبالجملة فالإيمان في أصل اللغة بمعنى جعل الشيء أميناً ثم نقل في عرف اللغة تارة إلى التصديق وتارة إلى الوثوق للمناسبتين المذكورتين بقوله كأن المصدق الخ في الأول من حيث إن الواثق في الثاني الخ هذا إذا قيل إنه حقيقة لغوية فيهما وإلا فالإيمان مجاز فيهما للعلاقة المذكورة.

قوله: (من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا آمن منه ومنه ما آمنت أن أجد صحابة) فالهمزة حينئذٍ للصيرورة لا للتعدية وإن آمن لازم ويعدى بالباء فحينئذٍ لا يحتاج إلى التضمين لكونه مستعملاً بالباء وفيه إشارة إلى أن رعاية أصل المادة في هذا الفرع أيضاً على ما هو قاعدة اللغة من كون أصل المادة معتبراً في جميع اللغات المأخوذة منه وإن كان على أنحاء شتى.

قوله: (ومنه) أي من الإيمان بمعنى الوثوق (ما آمنت) بمد الهمزة أي ما وثقت (أن

قوله: ومنه ما آمنت أن أجد صحابة حكى أبو زيد عن المعرب ما آمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت به يقول هذا الكلام من نوى سفراً ثم تأخر عنه لهذا العذر أي ما اثق أن اظفر بمن أرافقه في الطريق فعلى هذا يكون الوجه من قبيل المجاز لما قال صاحب الكشاف بعد نقل حكاية أبي زيد عن العرب فحقيقة صرت ذا آمن به أي ذا سكون وطمأنينة قال الأنباري أبو زيد المذكور هو سعد بن أوس البصري وكان سيبويه إذا قال سمعت الثقة أراد به أبا زيد هذا فمعنى ما آمنت أن أجد صحابة ما صرت ذا سكون منه وطمأنينة فإن الذي آمن وجد من نفسه سكوناً وطمأنينة كما أن من خاف من شيء يجد في نفسه قلقاً واضطراباً منه وفي الأساس ما آمن بشيء أي ما أصدق وما اثق.

---

(١) وعلى ما اختاره قدس سره ما لعامل في متعلق الفعل المحذوف على ما اعتبره البعض وأيضاً ما معنى قولهم إن المتعلق الأجنبي من المذكور بدل على المحذوف مع أن المتعلق لا يكون إلا للفظ.

أجد صحابة) بأن أجد رفقاء فالكلام على الحذف والإيصال فالصحابة بالمعنى اللغوي أي الرفقاء والصحابة بالكسر والفتح مصدر صحب كسمع ويستعملان بمعنى الأصحاب إطلاقاً للمصدر على المشتق وهذا كلام يقوله من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر.

قوله: (وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب) أي هنا وإن كان الأول أحسن لما ذكرنا من أنه كثير الاستعمال فالمعنى على الأول يعترفون به مصدقين أو يصدقون معترفين به أو يثقون به أي بأنه حق واجب الاعتقاد به فالوجه الأول هو التصديق والتعدية بالباء بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثاني المعنى الوثوق والتعدية بالباء أصالة وفيه إشارة إلى أن إبقاء التصديق هنا على اللغة صحيح لإمكانه لكن الكلام في الرجحان وبعضهم لوح إلى رجحان اللغوي حسبما أمكن لقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف: ٣] لكن الراجح المعنى الشرعي حتى صرح صاحب المرآة بأن المعنى اللغوي مهجور حسبما أمكن المعنى الشرعي.

قوله: (وأما في الشرع) معطوف على قوله في اللغة وعديله إذ المعنى إما في اللغة كذا وإما في الشرع أو استئناف كأنه قيل قد علم المعنى اللغوي ما معناه الشرعي فلا يكون عطفاً وجه التأخير لأنه منقول من اللغوي فيتوقف على معرفته والقول بأن تصدير كلمة إما إشارة إلى أن المقصود هو معرفة الإيمان الشرعي وبيان اللغوي إنما يحتاج إليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف له وجه إذ إفادة كلمة أما لهذا المعنى مما لم يعهد أصلاً فالمعنى الشرعي اختلف فيه أهل القبلة على عشرة أقوال أصحابها فرق أربع كما فصله الإمام وستجيء الإشارة إليه أيضاً.

قوله: (فالتصديق بما علم) فهو من قبيل نقل العام إلى الخاص إذ اللغوي مطلق التصديق وفي الشرع التصديق بأمور مخصوصة هذا إذا كان الإيمان الشرعي التصديق المذكور وحده وأما إذا كان التصديق والإقرار معاً فالنقل من قبيل نقل العام إلى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف أو من قبيل نقل الدال على الحقيقي إلى المجاز وهذا شائع ذائع والمراد بما علم **(بالضرورة)** ما علم بلا نظر واستدلال **(إنه من دين محمد عليه السلام)** كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها مما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه الخواص والعوام من غير افتقار إلى النظر سواء كان الحكم في نفسه ضرورياً أو نظرياً ويرد عليه أنه إن أريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلاً فلا يتناول الإيمان الإجمالي وهو معتبر بالاتفاق فيما يلاحظ إجمالاً وإن لم يعتبر فيما لوحظ تفصيلاً وإن أريد التصديق بما علم بالضرورة إجمالاً فلا يعتبر فيه كونه معلوماً بالضرورة بل التصديق بجميع

قوله: وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب أي بالنظر إلى أصل المعنى اللغوي وأما بالنظر إلى اصطلاح الشرع فالحمل على التصديق ارجح لما أن الإيمان المعتبر شرعاً نفس التصديق أو التصديق داخل فيه وهو أعظم أركانه.

ما جاء به واجب إجمالاً سواء علم ضرورة أو لا فالأولى ما وقع في بعض الكتب من أنه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويمكن أن يتكلف بأن يقال يكفي في الإيمان الإجمالي التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين إجمالاً كما أشير إليه في المواقف حيث قال التصديق للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً أو يقال من ضرورات الدين أن جميع ما جاء به النبي حق فالتصديق به تصديق بما علم بالضرورة أنه من دين الرسول عليه السلام فالإيمان الإجمالي داخل في التفصيل من وجه كما قاله بعض الأفاضل وحاصله أن من صدق إجمالاً جميع ما علم بالضرورة أنه من الدين صدق أن جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق فإن هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليتأمل قيل ويلزم على هذا أن لا يكون إنكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفراً ثم أجاب بأن المراد ما علم باليقين فخرج ما علم بالظن فإنه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المجتهدون وبالعوام ما عداهم من العلماء انتهى. فحينئذٍ يلزم أن يكون إنكار الحكم القطعي الغير المشتهر كفراً لاشتهاره بين الخواص والعوام من العلماء الأعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاره فيما بين العوام الهوام من جهلاء الأنام ولا يخفى أن فيه حرجاً عظيماً وهو مدفوع بالنص **(كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء)**.

قوله: (أو مجموع ثلاثة أمور) عطف على التصديق في قوله فالتصديق فالنقل حينئذٍ من التصديق اللغوي إلى هذه الأمور يوجه بما ذكرناه آنفاً **(اعتقاد الحق)** اعتقاد ما علم بالضرورة إنه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد أي عقد القلب وهو الجزم أو الظن الغالب لأنه عام ولهذا يقيد في بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر أن المراد الجزم كما أن المراد من التصديق الجزم واليقين إذ كون الظن الغالب معتبراً في باب الإيمان مختلف فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطور احتمال النقيض صرح به السعدي في سورة الحاقة في قوله تعالى: ﴿إني ظننت أني ملاق حسابيه﴾ [الحاقة: ٢٠] وعند المص لا يعتبر أصلاً[1].

قوله: (والإقرار به) بالحق تفصيلاً أو إجمالاً والتلفظ بكلمة الشهادة إقرار معتبر شرعاً لكنه إجمال **(والعمل بمقتضاه)** أي بالحق فإذا كان الحق عملياً ولم يقيده لظهوره ولو قيل الضمير في بمقتضاه راجع إلى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا العذر ويؤيده لفظ مقتضاه وإن لزم التفكيك فلا ضير فيه لعدم الالتباس **(عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج)** لكن

---

(١) فإن قلت ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال فإن أريد التصديق بجميع ذلك لزم أن من صدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى ولم يصدق بغير ذلك لأنه لم يبلغه لأنه في دار الكفر أو لقرب عهده بالإسلام لا يكون مؤمناً وهو مؤمن بالإجماع وإنما الخلاف في الإيمان المجمل وهو أن يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته وقبلت جميع أحكامه وإن أريد به التصديق في الجملة ولو ببعضه كالتوحيد فهو غير كاف بالإجماع قلت قد أورد بعض الفضلاء وأجاب عنه بأن المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخبر إليه وعلم من كونه من ضروريات الدين وفيه بحث فتدبر كذا قيل.

كون العمل جزءاً من الإيمان مثل كون اليد جزءاً من الإنسان حيث لا يلزم من انتفائه انتفاء المركب فكما لا ينتفي الإنسان بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفي الإيمان بانتفاء العمل هذا عند جمهور المحدثين وحاصله أنه جزء من كماله وكذا من قال إن الإقرار ركن من الإيمان يريد هذا المعنى ولذا قيل إنه ركن يحتمل السقوط وأما عند المعتزلة والخوارج فالأعمال جزء أصلي كالتصديق ينتفي الإيمان نفسه بانتفائها وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العمل جزءاً من الإيمان منقول عن الأئمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العمل جزءاً سواء كانت من أصله أو من كماله قال عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كانت القرينة واضحة لا يتوجه عليه الإيراد فلفظ الإيمان حقيقة عندهم في التصديق وحده أو فيه مع الإقرار وأما الإطلاق على مجموعهما فمجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج إذ المركب من الداخل والخارج خارج فمن قال فلفظ الإيمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والأعمال فإطلاقه على التصديق فقط أو على مجموع التصديق والأعمال حقيقي فمختل كلامه من وجه وتنظيره بالشجرة حيث قال كما أن المعتبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع الساق والأوراق والشعب ولا يتطرق إليها الانعدام ما بقي الساق ضعيف جداً.

قوله: (فمن أخل بالاعتقاد) تفريع لمجموع البيان يقال أخل إذا افتقر لأنه صار ذا خلة أي احتياج وفقر على أن همزته للصيرورة وأخل بالشيء إذا ترك أو قصر فيه وهو المراد هنا عبر به ليعم الشك والوهم واعتقاد خلاف الحق **(وحده)** أي أقر واعمل أو أقر فقط **(فهو منافق)** وأما المخل بالاعتقاد والعمل أيضاً فهو كافر عند الخوارج وخارج عن الإيمان عند المعتزلة وليس بمنافق اتفاقاً بل منافق عند أهل السنة والمقصود بيان كونه منافقاً اتفاقاً وهو مختص بمن أخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمنافق من يظهر الإيمان ويبطن الكفر فهو كافر لكن ذكره في مقابله لأنه مرد الكفر وخلط به استهزاء ولذا صار قسماً آخر يباين الكافر وهو أخبث الكفرة كما سيجيء التوضيح من المصنف **(ومن**

قوله: فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق أي من أخل بالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ وأتى بالشهادتين وعمل منافق مخف كفره ومظهر ما دل على التصديق ومن أخل بالإقرار وحده أو ما يقوم مقامه كالإشارة من الأخرس ولكن وجد في قلبه التصديق وفي ظاهره الأعمال الصالحة فهو كافر ظاهراً ومؤمن فيما بينه وبين الله عند بعضهم وكافر عند آخرين ففي قوله على الإطلاق تكافر نظر فإن من عرف الله بالدليل ولم يجد في الوقت ما يتلفظ بالشهادة هل يحكم بإيمانه وكذا لو وجد من الوقت ما أمكنه التلفظ به روي عن الإمام الغزالي رحمه الله نعم والامتناع من النطق الواجب يجري مجرى المعاصي التي تؤتى مع الإيمان ومن أخل بالعمل وحده دون التصديق والإقرار فهو فاسق وفاقاً ويفهم من قوله هذا أن المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين أيضاً وهذا ينافي ما قالوا إن الإيمان مجموع أمور ثلاثة فإن سلب أحد أجزاء الشيء يستلزم سلبه.

أخل بالإقرار) أي قادراً عليه معانداً غير مكره **(فهو كافر)** سواء اعتقد وعمل أولاً هذا عند من يقول إن الإقرار ركن من الإيمان فمن قدر على التكلم به بأن لا يكون أخرس وبأن لا يكره على تركه بنحو القتل وقطع وتركه يكون كافراً مجاهراً بينه وبين الله تعالى كأن المص اختار كونه ركناً لكن قوله والذي يدل على التصديق وحده الخ يأباه وهو الراجح عند الأشاعرة والمصنف منهم أن الإيمان هو التصديق والقول الآخر التصديق مع الإقرار وهو الراجح عند معاشر الحنفية الماتريدية وهو قول أكثر أصحابنا والقول الأول مذهب المحققين من أصحابنا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى وكان من أهل النار عند من يقول بأن الإقرار ركن وهو مختار فخر الإسلام وشمس الأئمة أو كثير من الفقهاء وأما من ذهب إلى أن الإقرار ليس بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق عكس ذلك قال في شرح المقاصد الخلاف فيما إذا كان قادراً على التكلم وترك التكلم لا على وجه الإباء انتهى. أما من صدق بقلبه ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً وفاقاً على ما فهم من شرح المقاصد وفي شفاء قاضي عياض في أوائل التقسيم الثاني أن صدق المكلف بقلبه ثم اخترم ومات قبل اتساع وقت الشهادة بلسانه فاختلف فيه انتهى. بين هذا المذكور في الشفاء وبين ما في شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال علي القارىء في شرح الشفاء القول بأن من لم يتمكن من إتيان الشهادة لا يكون مؤمناً مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى. فالتعويل على ما ذكره في شرح المقاصد وإذا صادف وقتاً يمكن الإقرار فيه وطلب فيه الإقرار وأبى عنه لا يكون مؤمناً اتفاقاً فيكون كافراً كفراً عناداً وإذا لم يقر مع التمكن منه بدون الإباء فمختلف فيه وإذا عرفت هذا التفصيل ظهر لك ما في كلام المص من الإجمال والإهمال فيجب حمل كلامه على صورة كونه كافراً.

قوله: (ومن أخل بالعمل) بأن تركه تكاسلاً ولو بطريق الانهماك أو ارتكب الكبيرة مستقبحاً إياها **(ففاسق)** أي بالمرتبة الأولى أو الثانية من المراتب الثلاثة للفسق **(وفاقاً)** وفاقاً قيد للأخير إذ قوله وكافر الخ عديل له وهو قيد للأخير بالضرورة ولقد أبعد من قال إنه قيد للثلاثة إذ يضطرب ارتباط قوله وكافر مع أن المخل بالإقرار غير كافر عند بعض كما فصلناه **(وكافر عند الخوارج)** إذ ذهب جمهورهم إلى أن كل معصية ولو صغيرة كفر وبعضهم ذهب إلى أن الكبيرة كفر دون الصغيرة وكلام المص مشير إلى هذا المذهب بقوله **(وخارج عن الإيمان غير داخل في الكفر)** فإن هذا في الكبيرة **(عند المعتزلة)** فإنهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين أي الكفر والإيمان لأنهم يجعلون الكفر ضد الإيمان فيجوز ارتفاعهما لا نقيضه حتى يمتنع وإنما قيدناه بذلك لأن مراده فاسق اتفاقاً إلا أنه مؤمن فاسق عند أهل السنة ومن تابعه في ذلك وكون الفاسق مؤمناً مقيد بها كما سيجيء التفصيل في قوله تعالى: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة: ٢٦] ولم يذكر حال جمهور المحدثين لما ذكرنا من أن كون العمل جزءاً من الإيمان بمعنى كونه جزءاً من كماله فهم يحكمون بفسقه لا بكفره ولا بخروجه من الإيمان وقد أوضحناه سابقاً.

قوله: (والذي يدل على أنه التصديق وحده أنه سبحانه وتعالى أضاف الإيمان إلى القلب) لما بين المذاهب حاول إثبات ما هو الصواب المختار لدى الأخيار ولم يتعرض لكون الإيمان مجموع التصديق والإقرار لما سيجيء التنبيه عليه وترجيحه على غيره أي مما يدل على أن الإيمان وضع في الشرع للتصديق وحده لا لمجموع ثلاثة بل لمجموع الأمرين التصديق والإقرار أنه تعالى أضاف الإيمان أي نسبه وأسنده إلى القلب فالإضافة لغوي وهي في الإصل الإمالة وقد تطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملابساً له ملابسة تامة لا لأدنى ملابسة فإنه تعالى جعل القلب ظرفاً للإيمان ولو مجازاً تارة وأسند الإيمان إليه ولو سلباً تارة أخرى فتكون بينهما ملابسة تامة فيكون الإيمان من أحواله.

قوله: (فقال) تفصيل لما أجمله **(أولئك)** أي الذي لم يوادوا أعداء الله **(كتب في قلوبهم الإيمان)** أي أثبته فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الإيمان فإن جزء الثابت في القلب يكون ثابتاً فيه وأعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قاله المص والمناقشة بأنه يجوز أن يكون كتابة الإيمان كناية عن لزوم قلوبهم التوجه بالإيمان الذي هو عبارة عن مجموع الثلاثة أو الأمرين مدفوعة بأن القرينة الصارفة عن ظاهره منتفية والاحتمال الناشىء لا عن دليل بل عن وهم لا يعبأ به **(وقلبه مطمئن بالإيمان)** لم تتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على أن الإيمان هو التصديق بالقلب والاشكال بأن الاطمئنان بالقلب لا يجب أن يكون بالتصديق لأنه قد يطمئن القلب والمآل فلم لم يجز اطمئنان القلب بالإقرار والعمل الصالح سخيف جداً مبني على الذهول عما قبل الكلام إذ مآله أن من تلفظ بكلمة الكفر وترك الإقرار لا يضره حال الإكراه وحال كون قلبه ثابتاً على عقيدته لم يتغير عن حاله **(ولم تؤمن قلوبهم)** أي المنافقين وجه الاستدلال مع أنه نفي إذ النفي فرع الإثبات فإذا أثبت الإيمان للقلوب كما في موضع دل على المطلوب فكذا النفي **(ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)** الخطاب للمنافقين حال من ضمير قولوا أي ولكن قولوا أسلمنا ولم تواطىء قلوبكم ألسنتكم بعد والكلام فيه مثل ما قبله ومعنى عدم دخوله فيها ما ذكره المص من عدم التواطؤ والتوافق فلا يقال إن اتصاف الذات بالوصف لا يعبر عنه بدخول الوصف فيه فلا يقال في بيان اتصاف الذات بالحمرة إنه دخل فيه الحمرة.

قوله: (وعطف عليه العمل الصالح) قال في سورة البقرة الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه وعلى ما هو داخل فيه انتهى. فلا يعدل عن هذا الأصل ما لم يتحقق صارف عنه

قوله: والذي يدل على أنه التصديق وحده أي والدليل الدال على أن الإيمان مجرد التصديق القلبي بلا مقارنة القول والعمل أن الله تعالى أضاف الإيمان في كتابه الكريم إلى القلب وعطف عليه العمل الصالح ولو كان العمل داخلاً في الإيمان لما احتيج إلى إعادة ذكره وقرنه بالمعاصي وقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ [الحجرات: ٩] الآية فأثبت الإيمان مع وجود القتال وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ [البقرة: ١٧٨] فإنه اثبت القتل مع الإيمان إذ لا قصاص حيث لا قتل وقال: ﴿الذين آمنوا﴾ [البقرة: ١٤] الآية فإنها تفيد اجتماع الإيمان مع الظلم وإلا لم يكن لنفي الظلم فائدة.

وأيضاً لا يكون من قبيل ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ أما أولاً فلأنه عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو كل وجزء وأما ثانياً فلأن النكتة المذكورة في مثل هذه الآية منتفية ههنا وأما تخصيص العمل بالنوافل فغريب إذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الأمر أنه بالنوافل مع الواجبات يضاعف الأجر في دار الثواب والنجاة عن العقاب (**في مواضع لا تحصى**) وفيه مبالغة جداً إذ الكثرة يعبر عنها بعدم الإحصاء قوله (**وعطف**) يفيد عدم ركنية العمل فقط ولا يفيد عدم ركنية الإقرار فلا يتم التقريب ومن هذا آخره إلا أن يقال لا قائل بالفصل والدليل مسوق لعدم كونه عبارة عن مجموع أمور ثلاثة فإذا بطلت ركنية العمل بطلت ركنية الإقرار وفيه بحث.

قوله: (وقرنه بالمعاصي) عطف على عطف وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصي وإن العمل أي ترك المنكرات ليس جزءاً من الإيمان وقد عرفت أن الترك بمعنى كف النفس من قبيل فعل الواجب كما نقلنا عن التلويح فالعمل في قوله والعمل بمقتضاه شامل للتروك بهذا المعنى كشموله على فعل الفرائض والواجبات الوجودية (**فقال تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾** [الحجرات: ٩]) تقاتلوا والجمع باعتبار المعنى فإن كل طائفة جمع وجه الدلالة أنه تعالى أثبت لهم الإيمان مع الاقتتال المنهي عنه بالنظر إلى أحد الفريقين فإن تعلق الحكم بشيء موصوف بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق نص عليه سيبويه كذا قيل فلو كان ترك المعاصي بمعنى كف النفس عنها جزءاً من الإيمان لما ثبت لهم الإيمان لانتفائه بانتفاء جزئه (**﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾** [البقرة: ١٧٨]) الفاء للسببية كهي في قوله تعالى: ﴿**لمتنني فيه**﴾ [يوسف: ٣٢] الآية والقتلى جمع قتيل والإتيان بصيغة الجمع للاهتمام في المنع عن التعدي فإنه إذا كان ممنوعاً في قتيل جماعة فالمنع عنه في قتيل واحد بطريق الأولى فأثبت فيها الإيمان مع القتل الموجب للقصاص وهو القتل عمداً الذي هو أكبر الكبائر بعد الإشراك يرد عليه أن إثبات الإيمان في مثل هاتين الآيتين لم لا يجوز باعتبار ما كان فتأمل (**﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾** [الأنعام: ٨٢]) أي بمعصية غير الكفر وهو وإن كان قول البعض ومرجوحاً عند المص إذ المختار عنده الشرك فلا يناسب إيراده هنا لكنه اختار هنا وجه الدلالة أن اللبس يقتضي استتار الملبوس بالملبوس به فتفيد اجتماع الإيمان مع المناهي وفي بيانه هذا يؤيد ما ذكرنا أن المنقول عن الشافعي وهو كون العمل جزءاً من الإيمان مؤول بأنه جزء من كماله ولا ننكره فالنزاع لفظي ثم قيل إن كل واحد من هذه الأدلة وإن كان محلاً للمناقشة لكن بالمجموع يحصل الطمأنينة انتهى. ولعل لهذا أورد الآيات المتعددة ولم يكتف بالآية الواحدة لكن ظم الظن إلى الظن لا يفيد القطع فالأولى ما ذكرنا من أن الاحتمال لا عن دليل لا يعتد به.

قوله: (مع ما فيه من قلة التغيير) إشارة إلى الدليل العقلي بعد بيانه الدليل النقلي

قوله: مع ما فيه من قلة التغيير في محل النصب حال من فاعل يدل في قوله والذين يدل

وجعله أصلاً بإدخال مع **(لأنه أقرب إلى الأصل)** إذ أصله وهو المعنى اللغوي التصديق المطلق فإذا كان المعنى الشرعي التصديق الخاص يكون التفاوت بينهما قليلاً وهو المتعارف في المنقولات وأما في قولهم فمع ذلك زيادة الإقرار والعمل وفي بعض النسخ وأنه أقرب إلى الأصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد وأما في النسخة الأولى فتعليل لما قبله والقول بأنه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع إلى أن المكلف الروح فقط والبدن آلة لها ومركب أو البدن أو مجموعهما فإن قلنا بالأول فهو التصديق وإن قلنا بغيره فهو يعتبر عمل اللسان والجوارح ضعيف أما أولاً فلأن مقتضى ما ذكره لو سلم صح اعتبار عمل اللسان دون عمل الجوارح كما حقق في التوضيح والتلويح وأما ثانياً فلأن كون المكلف مجموع البدن والروح هو المختار وأما ثالثاً فلأن هذا الاختلاف راجع إلى أن الأعمال ركن من الإيمان وأن المخل بها يخرج متمسكين بظواهر الآيات والأحاديث وعند أهل الحق أن الإيمان هو التصديق فقط أو الإقرار معه وأجابوا عن شبهاتهم كما في فصل في علم الكلام.

قوله: (وهو متعين الإرادة في الآية) الظاهر أن هذه جملة حالية كما أن قوله مع ما فيه كذلك والمعنى أنه يدل على أن الإيمان مجرد التصديق ما ذكرنا مقروناً بما فيه الخ.

على أنه مجرد التصديق ما ذكر مقروناً مع ما في التصديق من قلة التغيير فإن الإيمان المعبر عند القائلين بأنه التصديق وحده هو التصديق الجازم المطابق للواقع وهو فلما يقبل التغير بتشكك المشكك بخلاف القول والعمل فإنهما ينعدمان كثيراً بعد وجودهما وقلة طريان العدم للتصديق يدل على أنه أصل بالنسبة إلى القول والعمل فهذا أيضاً مما يدل على أن الإيمان هو التصديق فقط.

قوله: وإنه أقرب عطف على قوله إنه سبحانه قال حجة الإسلام روح الله روحه في الأحياء وللإسلام والإيمان حكمان أخروي ودنيوي أما الأخروي فهو الإخراج من النار ومنع التخليد إذ قال رسول الله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا فمن قائل يقول إنه مجرد العقد ومن قائل إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية أن يوجد اثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الأعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة خرج بهذا عن الإيمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة أن يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الأعمال والجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال أبو طالب المكي رحمه الله العمل من الإيمان ولا يتم دونه وادعى الإجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى: ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [البقرة: ٢٥] إذ هذا يدل على أن العمل وراء الإيمان لا من نفس الإيمان وإلا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب أنه ادعى الإجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله ﷺ لا يكفر أحد إلا بجحوده لما أقر به وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل هذا قائل بعين مذهب المعتزلة إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد وأن يقول نعم وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقي حياً حتى لو دخل وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم

والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين الإرادة من المعاني الشرعية فلا ينافي قوله فيما سبق وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب فمعنى.

قوله: (إذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقاً) أي لا المجموع فلذا قالوا إن النزاع في لفظ الإيمان إذا لم يكن موصولاً بالباء كما في النصوص السابقة كذا قالوا وحينئذٍ يرد عليه أنه لا وجه لإيراد صورة الوفاق في بيان الاستدلال على أن الإيمان هو التصديق وحده ثم إن كلام المص بناء على الوجه الراجح وهو كون الباء للصلة وهذا كاف في مرامه فلا ينافيه ما سيأتي من جواز كونها للمصاحبة أو للآلة وأن مراده بالتصديق المعنى الشرعي فإن ضمير هو في قوله وهو متعين نقل عن الإمام أنه قال أجمعنا على أن الإيمان المعدى بالباء يجري على طريقة أهل اللغة أما إذا ذكر غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق إلى معنى آخر وهذا مخالف لما تقرر من أنه إذا وقع في القرآن لفظ يصح حمله على المعنى اللغوي والشرعي يتعين حمله على المعنى الشرعي كما نقلناه سابقاً عن المرآة ولو قيل إن المعدى بالباء على المعنى اللغوي قبل ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعي إذ مطلق التصديق يتحقق حينئذٍ في ضمن المقيد الشرعي لا غير فح يرتفع النزاع وإلا فإرادة المعنى الشرعي أولاً يحتاج إلى التجريد أو التأكيد وإرادة المعنى اللغوي مطلقاً أو محققاً في ضمن المقيد الغير الشرعي مما لا مجال فيه.

مات فهل يخلد في النار فإن قال نعم فهو مراد المعتزلة وإن قال لا فهو تصريح بأن العمل ليس ركناً من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وإن قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يستدم على شيء من الأعمال الشرعية فما ضبط تلك المدة وما عدد الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب فقبل أن ينطق باللسان ويشتغل بالأعمال مات فهل نقول مات مؤمناً بينه وبين الله وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتمام الإيمان يقول هذا مات قبل الإيمان وهو فاسد إذ قال ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وهذا قلبه طافح بالإيمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل للإيمان إلا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر كما سبق الدرجة الخامسة أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم بوجوبهما ولكنه لم ينطق بهما فيحتمل أن يجعل امتناعه من النطق كامتناعه من الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار والإيمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الإيمان فلا بد وأن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الأظهر إذ لا مستند الاتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن له ليس كلمة الشهادة اخباراً عن القلب بل هو إنشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والأول أظهر وقد غلا في هذا انتظار طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلاً وقالوا إن المؤمن وإن عصى فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا إله

قوله: (ثم اختلفوا في أن مجرد التصديق) لما أثبت أن الإيمان هو التصديق وحده حاول بيان اختلاف القائلين بأنه هو التصديق إذ بيان الاختلاف موقوف على الأول ولهذا أورد هذا بثم الدالة على التراخي **(بالقلب)** وتركه أولى **(هل هو كاف)** في كونه مؤمناً عند الله تعالى **(لأنه المقصود)** من التكليف[1] وأما الإقرار فإنما هو لإجراء الأحكام الدنيوية

إلا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في أن هذا في حكم الأغرة من الكفار وأنه مخلد في النار ولا نشك أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالأئمة والولاة من المسلمين لأن قلبه لا يطلع عليه ثم قال رحمه الله فإن قلت فما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان قولهم فأقول شبهتهم عمومات القرآن أما المرجئة قالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله تعالى: ﴿فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً﴾ [الجن: ١٣] ولقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون﴾ [الحديد: ١٩] وقوله تعالى: ﴿كلما ألقي فيها فوج﴾ [الملك: ٨] وقوله كلما ألقى عام فينبغي أن يكون كل فوج ألقي فيها مكذباً ولقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل: ١٥] وهذا حصر وإثبات ونفي ولقوله: ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذٍ آمنون﴾ [النمل: ٨٩] والإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى: ﴿والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران: ١٤٨] وقال الله تعالى: ﴿أنا لا نضيع أجراً من أحسن عملاً﴾ [الكهف: ٣٠] ولا حجة لهم في ذلك حيث ذكر الإيمان بهذه الآيات أريد به الإيمان مع العمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» فكيف يخرج إذا لم يدخل ومن القرآن قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] والاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [الجن: ٢٣] وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله إلا أن الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى: ﴿ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار﴾ [النمل: ٩٠] فهذه العمومات في معارضة عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لأن الأخبار مصرحة بأن العصاة يعذبون بل قوله تعالى: ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ [مريم: ٧١] كالصريح في أن ذلك لا بد منه للكل إذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى﴾ [الليل: ١٥] أراد به من جماعة مخصوصين إذا أراد بالأشقى شخصاً معيناً أيضاً وقوله: ﴿كلما ألقي فيها فوج﴾ [الملك: ٨] أي فوج من الكفار وتخصيص العمومات قريب ومن هذه الآية وقع للأشعري وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم وأن هذه الألفاظ يتوقف فيها إلى أن ترد قرينة تدل على معناها وأما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى: ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾ [طه: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا

---

(١) وذلك لأن للإيمان وجوداً عينياً يترتب عليه آثاره وهو الحاصل للقلب بحسب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق ووجوداً ذهنياً وهو ملاحظة ذلك النور ووجوداً لفظياً وهو أن شهادة أن لا إله إلا الله والوجود العيني هو الأصل باقي الوجودات هو الفرع والتابع كذا نقل عن النيسابوري وهذا بيان مسلك الطائفة الأولى فلا يرد عليه أن من جعل الشهادة ركناً كلمة يقول الشهادة ليست إخباراً عن عقد القلب بل إنشاء عقد وابتداء شهادة والتزام كذا في الإحياء انتهى على أنه يخالف ما ذكره صاحب كشف البزدوي من أن اللسان لما كان معبراً عما في القلب الخ وأيضاً على ما ذكر في الإحياء يلزم أن لا يحتمل السقوط كالتصديق.

كالصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين وإسقاط الجزية والخراج وغير ذلك وهذا منقول عن الأشاعرة والراجح عندهم فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع تمكنه منه لكن لا على وجه الإباء كان مؤمناً بينه وبين الله تعالى ويكون مقره الجنة **(أم لا بد من اقتران الإقرار)** أي غير كاف بل لا بد من انضمام الإقرار به **(للمتمكن منه)** أي بالتصديق في كونه مؤمناً بينه وبين الله تعالى وحاصله أن الإقرار ركن آخر من الإيمان إلا أن الأصل هو التصديق ولهذا قارن الإقرار فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع التمكن منه يكون كافراً مؤبداً في النار وهذا هو الراجح عند أصحابنا وقد مر التفصيل بما لا مزيد عليه بقي الإشكال بأنه بعد كون حقيقة الإيمان التصديق وحده فكيف يعد الإقرار جزءاً من حقيقته وجوابه على ما أشير إليه في كشف البزدوي أن الإقرار ليس معدن التصديق الذي هو الأصل في الإيمان وهذا

الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ [العصر: ١ ـ ٣] وقوله: ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا﴾ [مريم: ٧١، ٧٢] وقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ وكل آية ذكر العمل الصالح مقروناً فيها بالإيمان وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾ [النساء: ٩٣] وهذه العمومات مخصوصة أيضاً بدليل قوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨] فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك ولذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» وقوله: «إن الله لا يضيع أجر المحسنين» فكيف يضيع أصل الإيمان وجميع الطاعات بمعصية واحدة وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾ [النساء: ٩٣] أي لإيمانه وقد ورد على مثل هذا السبب ثم قال رحمه الله فإن قلت فقل مال الاختيار إلى الإيمان حاصل دون العمل وقد اشتهر عن السلف قولهم الإيمان عقد وقول وعمل فما معناه قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليد من الإنسان ومعلوم أنه يخرج عن كونه إنساناً بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وإن كانت لا تبطل بفقدها والتصديق بالقلب من الإيمان كالقلب من وجود الإنسان إذ ينعدم بعدمه وبقية الطاعات كالاطراف وبعضها أعلى من بعض وقال ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن حقاً» والصحابة ما اعتقدوا مذهب المعتزلة في الخروج عن الإيمان بالزنا ولكن معناه غير مؤمن إيماناً كاملاً كما يقال للعاجز المقطوع الأطراف هذا ليس بإنسان أي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الإنسانية ثم قال طاب رمسه فإن قلت فقد اتفق السلف على أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فإذا كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ونقصان فأقول السلف هم الشهود العدول وما لأحد عن قولهم عدول فما ذكره حق وإنما الشأن في فهمه وفيه دليل على أن العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده بل هو مزيد عليه والزائد موجود والناقص موجود والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح بأن الإيمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان ثم قال رحمه الله فإن قلت فالإشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فأقول إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من يشغب في وكشفنا الغطاء ارتفع الإشكال فنقول الإيمان اسم مشترك يطلق على ثلاثة أوجه الأول أنه يطلق على التصديق بالقلب

يقتضي أن لا يكون الإقرار ركناً لكن اللسان لما كان معبراً عما في القلب كان الإقرار دليلاً على التصديق وجوداً وعدماً فيصح أن يكون ركناً يحتمل السقوط فيكون جزءاً معتبراً معه في حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة الإكراه دليلاً على عدم التصديق فالركنية بهذا الاعتبار أعني باعتبار كونه دليلاً على التصديق الذي وضع لفظ الإيمان له في الشرع لا ينافي كون حقيقة الإيمان التصديق وحده فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مراد القائل بأنه لا بد من انضمام الإقرار الانضمام على وجه كونه شرطاً خارجاً عن مسماه فلا إشكال قلنا إن أريد بالشرط الخارج عن مسماه الشرط في إجراء الأحكام الدنيوية فهو مسلك الطائفة الأولى فالوجه ما ذكرناه هكذا ينبغي أن يحقق هذا المرام لأنه مشتبه الأعلام قوله للمتمكن منه قد مر التوضيح في الدرس السابق.

على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل الخلق كلهم إلا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلاً ولا تستبعد هذا واعتبروا باليهودي في صلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه منها بتخويف وتحذير ولا تخييل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف مع أنه غير شاك في عقده الأول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضاً والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار ولذلك قال تعالى: ﴿فزادهم إيماناً﴾ [آل عمران: ١٧٣] وقال تعالى: ﴿زادتهم إيماناً﴾ [الأنفال: ٢] وقال: ﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾ [الفتح: ٤] وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما روي في بعض الأخبار: «الإيمان يزيد وينقص وذلك بتأثير الطاعات في القلب» وهذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وأدرك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه الأحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يزيد حله بالتشكيل بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل به وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه مقبلاً أو ساجداً لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال إليها فيؤكدها ويزيدها الإطلاق الثاني أن يراد به التصديق والعمل جميعاً كما قال عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون باباً وكما قال عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وإذا دخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان لم يخف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشرنا إلى أنه مؤثر فيه الإطلاق الثالث أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأنينته إليه وليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينة أن العالم مصنوع حادث وإن كان لا شك في واحد منهما بل التعيينات تختلف في درجات الاتضاح ودرجات طمأنينة النفس وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الإخبار أنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان وفي بعض المواضع في حكم آخر

قوله: (ولعل الحق هو الثاني) وهو كون الإقرار جزءاً معتبراً مع التصديق ولم يجزم لتعارض الأدلة ولكون الدليل القائم على حقيقته مجاباً بما يجيء وعدم كون الإقرار ركناً هو الراجح عند الأشاعرة ومنهم المص **(لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر)** المعاند من عرف الحق يقيناً وجحده والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح حيث قال تعالى: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني﴾ [البقرة: ٧٨] الآية في ذم الجاهل وقال تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾ [البقرة: ٧٩] الآية.

قوله: (وللمانع أن يجعل الذم للإنكار) أي لمن منع انضمام الإقرار إلى التصديق أن يقول الذم المذكور لإنكار الحق مع معرفته وقد مر أن من ترك الإقرار إباء وعناداً فهو كافر بالاتفاق ركناً كان الإقرار أولاً إذا لا شك أنه علامة التكذيب **(لا لعدم الإقرار للمتمكن منه)** فإن ترك الإقرار مع تمكينه لا على وجه الإباء لا يضر التصديق الذي هو الإيمان وإنما يضر إجراء الأحكام الدنيوية عليه وهنا مذهب رابع اختاره الكرامية وهو أن الإيمان الإقرار فقط كما سيشير إليه المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة: ٨] ولم يلتفته هنا لظهور فساده فحاصل المذاهب أن الإيمان إما اسم لفعل القلب فقط أو لفعل اللساني فقط أو افعلهما جميعاً وحدهما أو مع فعل سائر الجوارح.

قوله: (والغيب مصدر) يقال غاب الشيء غيباً وغيبة وغياباً ومغيبة **(وصفت به)** أي

مثقال دينار فأتى لكل بمعنى لاختلاف مقاديره إن كان ما في القلب لا يتفاوت تم كلامه وجه ضبط المذاهب لأن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو حينئذٍ أما فعل القلب فقط وهو التصديق القلب المذكور وأما فعل الجوارح فقط وهو أما فعل اللسان وهو الكلمتان أو فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات وأما فعل القلب والجوارح معاً والجارحة أما اللسان وحده أو جمع الجوارح هذا وإنما اطنبنا الكلام في بحث الإيمان بنقل المذاهب وتقرير ما هو الصحيح منها لأن هذه الآية أول محل ذكر الإيمان فيه من القرآن المجيد فلا بد هنا من الاستقصاء في بيان حقيقته وثمراته ومكملاته حتى يتبين منه في بواقي موارد وقوعه منه أن المراد به ما هو.

قوله: لأنه تعالى ذم المعاند أكثر من الجاهل المقصر المعاند من عرف الحق ويعتقده بقلبه ولا يقربه بلسانه والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح.

قوله: وللمانع الخ أي وجه منع من منع اشتراط انضمام الإقرار به أن يجعل ذم المعاند المخل بالإقرار لأجل كون السكوت عنه مع القدرة عليه من دلائل الجحود قلباً لا لكون الإقرار من حيث إنه إقرار ركناً من أركان الإيمان وشرطاً من شروطه.

قوله: والغيب مصدر وصف به للمبالغة ليس في وصف ضمير بل القائم مقام فاعله هو الجار والمجرور اعني به فالمعنى يؤمنون بما هو غيب أي غائب عن الحس وعن درك بداية العقول وفي الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ به ابتداء إلا علم اللطيف الخبير وإنما نعلم منه نحن ما علمناه أو نصب لنا دليلاً عليه وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات وما يتعلق بها والبعث والنشور والحساب والوعد والوعيد وغير ذلك فقوله وإنما نعلم نحن ما اعلمناه أو نصب لنا دليلاً عليه تقسيم لما جمع في حكم الغيب وقوله وذلك نحو الصانع وصفاته والنبوات وما يتعلق بها

الذات أي يقال شيء غيب (للمبالغة) بجعله كأنه هو فيكون إسناده إلى الذات مجازاً عقلياً ثم أقيم مقام الذات واسم الفاعل ولم يلتفت إلى كونه مصدراً بمعنى المفعول لما ذكره أبو حيان في البحر من أن الغيب مصدر غاب وهو لازم فلا يبنى منه اسم المفعول (**كالشهادة في قوله تعالى**: ﴿**عالم الغيب والشهادة**﴾ [الأنعام: ٧٣]) وهي أيضاً مصدر (**وصفت به**) الذات للمبالغة ثم أقيم مقام اسم الفاعل أي الشاهد وهو ما يحس ويشاهد ولكونها اعرف في هذا جعلها مشبهاً بها لكن الأولى وكذا الشهادة.

قوله: (**والعرب تسمي المطمئن**) بفتح الهمزة اسم مكان فلا مجاز وبكسرها اسم فاعل تجوزاً في الاسم والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان وأما على كونه اسم مكان فلا يحتاج إلى التوجيه[١] وهي الوهدة المنخفضة (**من الأرض غيباً**) مجازاً لغوياً لأنه لا يغيب عن الحس بالكلية بل في الجملة ولهذا قال والعرب تسمي الخ. وإلا فجميع الألفاظ اللغوية تسمي العرب معناها وأيضاً فيه استشهاد على إطلاق المصدر على الذات (**والحمصة**) بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد الحفرة الكائنة في الجنب متصلة بالكلية بضم الكاف واحدة الكليتين وهما يكونان في جنبي كل حيوان يقال بالفارسية كرده وهي في الأصل الجوعة سمي به الحفرة المذكورة لأنه يعلم منه جوع الحيوان وشبعه قوله (**التي تلي الكلية**) وصف موضح قيل والمقصود أن الغيب جاء اسم جامد غير المصدر لا أنه تأييد لقوله مصدر وصف به لأنه مبالغة فيه أصلاً وهذا بعيد فالوجه ما تقدم ثم تسمية الحمصة (**غيباً**) غير واضح لأنه في حال الجوعة ظاهر وبعد الشبع لا يبقى حفرة فلا يسمى حمصة.

قوله: (**أو فيعل**) عطف على قوله مصدر وصف به وهو في الأصل غيب بالتشديد على وزن فيعل (**خفف**) بحذف إحدى اليائين فصار وزنه فيل أو فعل (**كقيل**) أصله قيل

متعلق بقوله أو نصب لنا دليلاً وقوله والبعث والنشور الخ متعلق بقوله ما اعلمناه أي ما اعلمناه بالنص وهذا مبني على ما قال الإمام وهو أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل بها إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل وكلما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل ولا شبهة أن إثبات الصانع والنبوات من قبيل الأول وإثبات الحشر والنشر وما يتعلق بهما من قبيل الثاني فقوله ما اعلمناه إشارة إلى الدليل النقلي وقوله أو نصب لنا دليلاً إشارة إلى الدليل العقلي قال الراغب الغيب ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول وإنما يعلم لنا بواسطة علم ما واستشهاد به عليه وأما بخبر الصادق.

قوله: والخمصة التي تلي الكلية الخمصة الحفرة من خمص الجرح أي سكن ورمه والأخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الأرض وهو خميص الحشا أي ضامر البطن ويقال أيضاً للمجوع.

قوله: خفف كقيل أصله قيل بالتشديد اشتقاقه من القيلولة بمعنى قائل يقال قوم قيل بالتشديد والتخفيف وقيل أيضاً اسم رجل من عاد واسم ملك.

---

(١) إذ ادخال التاء في اسم المكان ليس بقياسي مطرد بل هو مقصور على السماع والتفصيل في الجاربردي.

بالتشديد ثم خفف فصار قيل بفتح القاف واحد أقيال أو أقوال وهو الملك دون الملك الأعظم من ملوك حمير ينفذ ما يقول كأنه الذي له القول قال لا ينبغي أن يدعى في قبل وأمثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلاً كنظائره نحو ميت وهين فإنه سمعت مخففة ومثقلة ولعل لهذا آخر الشيخان هذا الاحتمال مع أن الوصف حينئذٍ لكونه صفة مشبهة على ظاهره وأيضاً تفوت فيه المبالغة المذكورة.

قوله: (والمراد به) أي بالغيب **(الخفي الذي لا يدركه الحس)** أي لا يقع تحت إدراك الحواس الظاهرة مطلقاً **(ولا يقتضيه بداهة العقل وهو قسمان)** وإن أدرك بالعقل ولذا لم يقل ولا يدركه العقل والمراد ببداهة العقل ما لا يحتاج إلى فكر ونظر من بدأه بداهة وبدها إذا بغت وفاجأ وفي الكشاف والمراد به الخفي الذي لا ينفذ فيه ابتداء الأعلم اللطيف الخبير وإنما نعلم منه نحن ما أعلمناه أو نصب لنا دليلاً عليه ولهذا لا يجوز أن يطلق فيقال فلان يعلم الغيب انتهى. وما ذكره المصنف أولى لأنه أوضح في المقصود وإن سلم أن هذا بعينه ما ذكره المصنف إلا أن كلام المصنف لا يتناول الخبر الصادق من أسباب العلم ولو قيل إن هذا مندرج تحت بداهة العقل فمع ما فيه من إباء البداهة يكون ذكر الحس مستدركاً فإنه داخل فيه أيضاً إذ مرجع الكل هو العقل فالحواس آلة له ويمكن العناية فتأمل.

قوله: (قسم لا دليل عليه) فضلاً عن نصبه إذ النصب يقتضي وجود الدليل فأريد هنا نفي الدليل لا نصبه إذ نفي نصبه أعم من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا يعرف له سبيل لنا إليه أصلاً لا بالحس ولا بالعقل بديهة أو نظرية ولا بسبب من الأسباب إلا بإعلامه تعالى.

قوله: (وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ [الأنعام: ٥٩]) الآية. بناء على أن المفاتح جمع مفتح بالفتح بمعنى المخازن فيفيد اختصاص علم غيب به تعالى لدلالة قوله **(لا يعلمها إلا هو)** وأما إذا جعلت جمع مفتح بالكسر فيكون جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيب لا دليل عليه به تعالى وسيأتي توضيحه في تفسير هذه الآية إن شاء الله تعالى.

قوله: (وقسم نصب عليه دليل) يعرف ذلك الغيب بالنظر الصحيح ولهذا قيد فيما مر ببداهة العقل احتراز عنه **(كالصانع وصفاته)** فإنه تعالى تعرفه بالآيات المنصوبة في الآفاق وفي أنفسنا وبالنظر الصحيح فيها وقيل والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة وإطلاق المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصلح سنداً له وجوابه أن السلف مطبقون على تفسيرها بما ذكر وكفى بنا سنداً قيل وليس فيها إطلاقه عليه بخصوص فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم هذا فيما نحن فيه لا يسلم في قولهم قياس الغائب على

قوله: كالصانع وصفاته هو مما نصب عليه دليل من طريق العقل وقوله واليوم الآخر وأحواله ما ثبت بدليل نقلي فالمراد بالدليل في قوله وقسم نصب عليه دليل ما يعم العقلي والنقلي.

الشاهد فالأولى أن يكتفي بقوله فليس هذا من قبيل التسمية والقول بأنه يقال الله غيب ولا يقال إنه غائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه أنت ضعيف لما مر من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتفسير المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز إطلاق الصانع عليه بما ورد في حديث مسند وهو أن الله تعالى صانع كل صانع وصنعته كذا قيل وهذا مبني على جواز الإطلاق بخبر الآحاد وهو المختار **(واليوم الآخر وأحواله)** فإنها وإن كانت غائبة عنا لكنه نصب عليها دليل قطعي.

قوله: (وهو المراد به في هذه الآية) فالغيب الذي يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده إجمالاً أو تفصيلاً وعدم كون المراد القسم الأول إذ لا يمكن التصديق بما لا طريق إليه بخصوصه وباعتبار أنه لا يعلمه إلا الله تعالى داخل في القسم الثاني حيث نصب عليه دليل نقلي وهو قوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب﴾ [الأنعام: ٥٩] الآية. ولا يبعد أن يكون تعرضه لهذا القسم الأول ونقل هذه الآية للإشارة إلى هذه الدقيقة البارعة فلله دره ما أدق نظره تغمده الله بغفرانه.

قوله: (هذا) أي إرادة القسم الأخير **(إذا جعلته)** أي قوله بالغيب **(صلة للإيمان)** أي المفعول به بواسطة حرف الجار الصلة في اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزائد كالباء في كفى بالله ولدفع هذا الاحتمال قال: **(وأوقعته موقع المفعول به)** فالضمائر راجعة إلى قوله بالغيب لا إلى الباء ليأباه قوله وأوقعته إذ لا وجه رجوع ضميره إلى الباء والتفكيك خلاف الظاهر وإطلاقه على المفعول به بواسطة الحرف مصرح به في اصطلاحهم كإطلاقهم على حرف الجر زائد أو غير زائد قدمه لأن تعدية الإيمان بالباء كثير في استعمالاتهم بخلاف الأخيرين ولهذا قال فيما سبق وهو متعين الإرادة الخ. ولم يلتفت إلى الاحتمالين الأخيرين توهيناً لهما[1] ولذا أورد هنا إذا للتحقيق وفي الثاني أن للشك وفي الثالث وقيل.

قوله: (وإن جعلته حالاً) فعلى هذا يكون الإيمان بمعنى التصديق الشرعي بلا تضمين

قوله: هذا إذا جعلته صلة الإيمان الصلة في اصطلاح النحاة المفعول به بواسطة حرف الجر.

قوله: وإن جعلته حالاً الخ فعلى هذا يكون الجار متعلقاً بعامل محذوف وذلك العامل حال من واو يؤمنون والباء للمصاحبة والغيب بمعنى الغيبة والاختفاء فح غيبتهم إما عن المخاطبين بقول هم آمنا بالغيب يؤمنون بالغيب معنى يخلصون في إيمانهم أو عن المؤمن به فعلى كونه حالاً يكون مفعول يؤمنون محذوفاً على طريقة العموم والمبالغة ليقع على جميع ما يجب أن يؤمن به وهذا الوجه مختص بغير الصحابة لأنهم شاهدوا بعض ما يجب الإيمان به وهو النبي ﷺ فلا يصح في حقهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به وكذا الآية مختصة بغير الصحابة في الوجه الأول اعني في

---

(١) لما روي أني وما روي وإن كان مسوقاً لتأييد كون المراد المؤمن به لكنه يصلح أن يكون تأييداً لهذا الوجه حين أريد به غير الصحابة.

معنى الاعتراف ولا تجوز في الوثوق والغيب صفة للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم مع الاختصار ويخالف الأول من وجوه ثلاثة وأيضاً لا يحتاج فيه إلى التجريد أو التأكيد في حمله على التصديق الشرعي بخلافه في الأول إذا حمل على التصديق الشرعي (**على تقدير ملتبسين بالغيب**) إشارة إلى أن الباء حينئذٍ للملابسة كما سيجيء لكن قوله ملتبسين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل (**كان**) أي الغيب (**بمعنى الغيبة والخفاء**) فلا ينافي كونه محسوساً إذ يبعد كون المحسوس غائباً عن الحس والمحبس يطلق عليه الغيب بمعنى الخفي لا بمعنى الأمر الخفي كما كان كذلك في الوجه الأول (**والمعنى**) أي حينئذٍ (**أنهم يؤمنون**) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أو يحدثون الإيمان فيكون منزلاً منزلة اللازم لكن لا يناسب المقام (**غائبين عنكم**) بيان حاصل المعنى فلا محذور في إسقاط الجار ونبه أيضاً على أن المراد بغير الصحابة رضي الله تعالى عنهم لما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وإلا فلا محذور في التعميم بأن كان المعنى غائبين عنك خطاباً[1] للرسول عليه السلام بل هذا أنسب لقوله (**لا كالمنافقين الذين**) ولمية التخصيص بغيرهم هو أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لمشاهدتهم للنبي عليه السلام أو لمشاهدته عليه السلام لهم ومعجزاته وهو مما يجب الإيمان به فليس إيمانهم كله بالغيب وكذا في الوجه الأول ولو قيل المراد بالإيمان بالغيب ثباتهم على الإيمان بما في الغيب ألا يرى قوله لا كالمنافقين (**﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾ [البقرة: ١٤]**) فإن المقابلة لهذا المعنى لا لذلك المعنى فيعم وما نقل عنه قدس سره من أن هذا مدح للمؤمنين بأنهم ليسوا كالمنافقين بل حالهم في الحضور والغيبة سواء انتهى. ملخصاً يؤيد هذا وكون الموصول موصولاً لما قبله يقتضي العموم إذ المراد بالتقوى كما عرفت مجاز أولي وغير مختص بغيرهم فتخصيص الصفة يوجب اختلال

جعل بالغيب صلة للإيمان ويجوز لا يكون مختصة على الوجهين بأن يكون المعنى يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة على أن يكون المراد بالذين الجنس فيشمل الصحابة وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين بتأويل جواز إسناد فعل البعض إلى الكل على طريقة قولهم وفلان اكرموا زيداً وضربوا عمراً إن كان المكرم بعضهم والضارب بعضاً آخرين وهذا هو المناسب لمعنى الحصر في ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] بخلاف اختصاص الآية بغير الصحابة فإن ذلك الحصر على هذا ينفي الفلاح عنهم رضوان الله تعالى عليهم إذ تقدير الكلام ح الذين يؤمنون بما هو غائب عنهم أو يؤمنون غائبين عما يجب الإيمان به أولئك هم الموصوفون بالفلاح دون غيرهم وأما تخصيص الغيب بالذكر فلأن أكثر ما يجب أن يؤمن به غائب كالباري تعالى وصفاته والملائكة والبعث والحشر والنشر والصراط والميزان وغيرها ولفضل الإيمان بالغيب على الإيمان بالشهادة على ما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

---

(١) قوله خطاباً للرسول عليه السلام فلا يتوهم أنه ح يكون عين الوجه الآتي وهو قوله أو عن المؤمن به فإن بينهما فرقاً ظاهراً.

الانتظام وتخصيص الموصوف أيضاً يأبى عنه المقام إذ كون الكتاب هدى للأصحاب الكرام وإفادة ذلك من أجل المرام وأيضاً هو الأنسب لظاهر الحصر في ﴿أولئك هم المفلحون﴾ [الأعراف: ١٥٧] فلا حاجة إلى القول بأنه يجوز أن لا يخصصها إما على أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مثل بنو فلان قتلوا أو التخصيص بالغيب لفضل الإيمان في الغيب وشرافته.

قوله: (أو عن المؤمن به لما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه) عطف على عنكم والمراد بالمؤمن به النبي[1] عليه السلام وفي الكشاف ويعضده ما روي أن أصحاب عبد الله ذكروا أصحاب رسول الله عليه السلام وإيمانهم فقال ابن مسعود إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان[2] بينا لمن رآه **(قال والذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ هذه الآية)** انتهى فيكون المراد بالمؤمن به النبي عليه السلام وإنما قال ويعضده لاحتمال عموم المؤمن به والأثر والمذكور لكون النبي عليه السلام داخلاً في جملة المؤمن به ويكفي الدخول في هذا فما الباعث إلى التخصيص قول ابن مسعود إن أمر محمد الخ. لعله من بعض الرواة إذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس بمستحسن وابن مسعود هو عبد الله بن مسعود وهو من أجل الصحابة وفقهائهم قيل وهذا أثر صحيح مخرج في السنن موقوف عليه ثم قيل وبمعناه ما روي مرفوعاً في السنن أيضاً أن أبا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله هل أحد خير منا أسلمنا وجاهدنا معك قال: «نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» انتهى فالمناسب أن يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بالغيب أن إيمان بالغيب أفضل مما عداه لأن هذا المعنى شائع في العرف لهذا المبنى وأما بالنظر إلى اللغة فيحتمل المساواة أيضاً والمعنى العرفي هو المتبادر ومن هذا ورد الإشكال بأن هذا يفضي إلى أن إيمانهم أفضل من إيمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم والجواب أن معنى كون إيمانهم أفضل وأشد اعتداداً وأعجب حالاً ممن آمن به بعد ما رآه ومعجزاته عياناً وهو أسهل والإيمان بالغيب أصعب والوصول إليه أتعب وهو من هذه الحيثية أفضل وأكثر ثواباً وأما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول عليه السلام وتزكية ظواهرهم وبواطنهم بالنور المقتبس من حضرة النبوة وملازمة الاستقامة وكمال الخشية والتقدس عن دنس المعصية والترقي من الغيبة إلى الحضور وإيمانهم في القوة والوثاقة والضياء كبدر البدور ومن هذا قال عليه السلام: «لو وزن إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع إيمان جميع الخلائق لرجح» فإيمانهم بحسب الكيفية والشدة والطمأنينة أفضل بمراتب كثيرة من إيمان غيرهم

---

(١) وكون المراد به النبي عليه السلام لا ينافي تناوله للصحابة إذ المراد به نبوته ورسالته وهي غير محسوسة ولا مدركة بالحس إلا أن يقال إن معجزاته الدالة على النبوة لما كانت مشاهدة لهم كان المؤمن به محسوساً لهم دون من عداهم ويومي إليه أثر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه.

(٢) وأسقط المص شطر الأول إذ الاستدلال يتم بالشطر الأخير إذ صيغة التفضيل تقتضي أن قوله بالغيب صلة الإيمان لا بمعنى غائبين عنكم ولا بمعنى القلب إذ لا يتحقق المفضل عليه وفيه ما فيه الأولى ما يقال إن صدره كان معروفاً بين أهل الحديث فاكتفى بإيراد ما هو موضع الاستشهاد طلباً للإيجاز.

وجواز وجود منقبة في المفضول مع عدم وجودها في الفاضل مما لا ريب فيه والسقط.

قوله: (وقيل المراد بالغيب القلب لأنه مستور) لأنه غائب مخفي لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والخفاء كما في الوجه الثاني فلا يضره كونه مدركاً ببداهة العقل كما لا يضره كونه مدركاً بالحواس في الغيب أو إشارة إلى أن اللام في الغيب للاستغراق وفيه نظر في الوجه الثاني قوله **(والمعنى)** أي على هذا التقدير **(يؤمنون بقلوبهم)** وجمع القلوب لأن الغيب مصدر ولو تم هذا الوجه لدل على أن الإيمان هو التصديق قوله **(لا كمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم)** أي كالمنافق فيتحد مآله مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته.

قوله: (فالباء) الفاء للتفريع **(على الأول للتعدية)** أي جعل الفعل اللازم متعدياً بتضمنه معنى التصيير بإدخال الباء على فاعله فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهباً فالمعنى هنا يصدقون الغيب لكن الغيب ليس فاعلاً للفعل اللازم وفيه نوع التخالف للقاعدة المذكورة ولعل لهذا قال المص وأوقعته موقع المفعول به ولم يقل وجعلته مفعولاً به وأما التعدية بمعنى إيصال الفعل إلى معموله بواسطة حرف الجر فليس بمختص بالأول وأيضاً يحتاج في الأول إلى التضمين وعلى الثاني إلى التقدير بخلاف الثالث.

قوله: (وعلى الثاني للمصاحبة) أشار إلى أن الملابسة والمصاحبة لا فرق بينهما قيل فمن فرق بينهما بأن الباء التي للمصاحبة متعلقة بمحذوف بخلاف التي للملابسة وادعى أن الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططاً انتهى. قال الرضي تكون الباء بمعنى مع وهي التي يقال لها باء المصاحبة نحو قوله تعالى: ﴿وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به﴾ [المائدة: ٦١] قيل ولا تكون بمعنى مع إلا مستقراً والظاهر أنه لا مانع من كونه لغواً انتهى ونقل بعض المحشيين عكس ما ذكره القائل الأول[1] فقال قيل إذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفاً حتى يكون حالاً فالوجه تعلق الباء بالإيمان وما مر من تقدير الحال معنى انسحابي لا من حاق اللفظ انتهى. انظر هذا النزاع بلا طائل والاضطراب بين كلامهم فالحق أن الحالية في كلام المصنف على ظاهرها وعليه أكثر المحققين من القدماء

قوله: وعلى الثاني للمصاحبة أقول إذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفاً حتى يقدر معنى الحال لانك إذا قلت دخلت عليه بثياب السفر ليس معناه دخلت مصحوباً بثياب السفر لأن الباء متعلقة بالدخول لا بمعنى الصحبة التي دل عليها الباء فالوجه أن يكون الباء في بالغيب متعلقة بالإيمان وما ذكره من تقدير الحال هو المعنى الانسحابي لا تقدير أصل المعنى المستفاد من حاق اللفظ وفرق آخر بين الوجه الأول والثاني غير ما ذكره وهو أن الإيمان في الوجه الأول مضمن معنى الإقرار أو مجاز من الوثوق فالمعنى تقرون بالغيب أو تثقون به وفي الوجه الثاني بمعنى التصديق أي تصدقون بما يجب تصديقه غائبين عنه.

---

(١) كلام في كون باء المصاحبة ظرفاً مستقراً أو لغواً.

والمتأخرين وناهيك بيانهم في بسم الله وقيل إن قصد بباء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال وإن قصد مشاركته فيه فلغو فاشترت الفرس بسرجه يحتمل المعنيين بخلاف نحو نمت بالعمامة فإنه لا يحتمل اللغوية انتهى. وما نحن فيه من قبيل نمت البارحة بالعمامة فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية فمن ذهب إليها فقد لغى لغواً فاحشاً كمن سهى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بثياب السفر فالقاعدة المذكورة هي الحق والصواب يجب حفظها على أولي الألباب وينكشف منها أن المصاحبة على تقدير الثاني بمعنى مع وهذا محمل ما ذكره نجم الأئمة الرضي وعلى تقدير الأول يكون بمعنى الملابسة وهذا أشار إليه المصنف هنا وبهذا التلفيق يرتفع النزاع بين العلماء **(وعلى الثالث للآلة)**.

قوله: (أي يعدلون أركانها) الأولى ويعدلون أركانها لئلا يتوهم كون الواو زائدة ذكر ليقيمون الصلاة أربعة معان هي على الأولين استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل فقدم الأقرب ثم الأقرب وكون بعض الوجوه كناية ضعيفة وأركان جمع ركن وركن الشيء جانبه وفي الاصطلاح جزء الشيء والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركناً والمراد هنا أفعالها لأنها بأسرها أجزاء لها إما بحسب الوجود الشرعي نفسه وهي فراضه أو بحسب الإكمال والكيفية المعبر عنها بالإحسان وهي فرائضها وواجباتها وسننها وآدابها قلباً وقالباً وهذا هو المراد هنا ومن(١) هذا ويحفظونها من أن يقع الخ. وتعديلها أي تسويتها إتيان تلك الأركان

قوله: ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها فسر معنى إقامة الصلاة بأربعة أوجه الوجه الأول من باب الاستعارة التبعية حيث شبه تعديل المصلي أركان الصلاة وحفظها من أن يقع فيها زيغ بتقويم الرجل العود المعوج فقيل يقيمون وأريد يعدلون والوجه الثاني من باب الكناية التلويحية حيث كنى بالإقامة عن الدوام فإن إقامة الصلاة التي هي بمعنى تعديل أركانها وحفظها من أن يقع فيها زيغ في فرائضها وسننها وآدابها مشعرة بكونها مرغوباً فيها واضاعة تعديلها يدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة يدل على توجه رغبات الراغبين إليها وتوجه الرغبات يقتضي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة فقوله فإنه إذا حوفظ عليها كانت كالنافق بيان لمعنى اللزوم الكائن بين المواظبة والإنفاق المعتبر في الكناية المحافظة تستعمل بمعنى المداومة وفي الأساس هو محافظ على سبحة الضحى مواظب عليها ومن المجاز قام على الأمر دام عليه وثبت أقامه دامه وقيل هذا الأمر من باب الاستعارة أيضاً حيث شبه المداومة على الصلاة بإنفاق السوق وجعلها مرغوباً فيها والجامع كون كل واحد منهما مشتملاً على جعل متعلقه بحيث يتوجه إليه الرغبات فاستعمل في المشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ الإقامة وهو وإن كان في معنى الإنفاق أي جعل الشيء ذا نفاق مجازاً لكنه ضار فيه بمنزلة الحقيقة فاستعير للمحافظة ويجوز أن يكون تجوزاً عن المجاز وإن لم يصير بمنزلة الحقيقة قال صاحب الكشف وأما الدوام على الصلاة من أقام السوق ففيه أن

---

(١) قال الإمام المراد بالصلاة الصلاة المفروضة انتهى فالأولى التعميم لأن التعديل لازم في الكل ولو سلم التخصيص فيعلم حال النفل بالإشارة.

على وجه مشروع مع جمع الخاطر وسكون الظاهر والترقي إلى مرتبة الإحسان كأنه يرى مولاه الملك المنان هذا إذا أريد بالتقوى المرتبة الثانية أو المرتبة الثالثة وإن أريد بها المرتبة الأولى فالأمور موكولة إليك إذ المراد بالأركان والأجزاء هنا مثل ما عرفت في بحث الإيمان من أنها ينتفي الكل بانتفائها وينتفي كمال الكل بانتفائها فالتفاوت بهذا الاعتبار شائع ذائع.

قوله: (ويحفظونها) عطف تفسير وفيه تنبيه على أن التعديل هنا مستعار لهذا الحفظ **(من أن يقع الزيغ)** الميل عن الاستقامة **(في أفعالها)** أي الصلاة فالإضافة لأدنى ملابسة إذ الفعل أي الإيقاع على ما هو المعنى المصدري أو بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا للمصلي والمراد بها يعم التروك أيضاً بمعنى كف النفس عن الأفعال والأقوال المفسدة والموقعة للكراهة التحريمية والتنزيهية أو التحريمية فقط ثم أشار إلى كونها استعارة **(بقوله من أقام العود إذا قومه)** أي إذا سواه بإزالة اعوجاجه فهو قويم تشبيهاً بالقائم ضد القاعد وتوضيحه أن الإقامة بالمعنى اللغوي جعل الشيء قائماً أي منتصباً وهذا من خواص الأجسام ثم قيل أقام العود إذا قومه وأزال اعوجاجه فصار[1] قويماً يشبه القائم ثم استعير من تسوية الأجسام لتسوية المعاني أي كتعديل الأركان لزيادة المناسبة بين الحقيقي والمجازي أو بين المعنيين ولو جعلت الاستعارة من تحصيل القيام في الأجسام لم تتحقق المناسبة بهذه المرتبة وقد قيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة في الأعيان والمعاني فلا حاجة إلى الاستعارة فعلى هذا معنى قوله من أقام العود من باب أقام العود لا بأنه مستعار من أقام العود لكن كونها مجازاً في المعاني راجح مختار إذ التسوية لا توجد حقيقة فيها وأيضاً

الأول مجاز كما في قام بالأمر وقعد عنه ثم تجوز عن ذلك المجاز بعلاقة غير مطردة أعني أن الدوام لا يلزم منه النفاق وبالعكس أو شبيه غير واضح والوجه الثالث أن يكون معنى يقيمون الصلاة يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان من قام بالأمر وأقامه فإن القيام لأجل تحصيل فعل هو تهيؤ وتشمر لذلك الفعل وجد في تحصيله وفيه أن المعنى حينئذٍ يجعلون الصلاة متشمرة متجلدة لا كما فسر به من معنى يتشمرون لأدائها والوجه الرابع أن تكون الإقامة عبارة عن الأداء لاشتمال الصلاة على القيام ظاهر ما ذكر في هذا الوجه مشعر بأن يقيمون من أقام بالمكان بمعنى قام والهمزة للصيرورة فالمعنى يقومون الصلاة فيؤول إلى معنى يصلون الصلاة حيث عبر بالقيام عن الصلاة كما يعبر عنها بسائر أركانها وبما فيها من التسبيحات فعل هذا يكون نصب لفظ الصلاة على أنه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوساً وكذا الظاهر من عبارة صاحب الكشاف أن الإقامة في هذا الوجه بمعنى القيام حيث قال فعبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها وفيه أيضاً ارتكاب وجه بعيد فالأولى في توجيه تفسيره بالأداء أن يقال معنى أقام الصلاة جعلا الصلاة قائمة حاصلة في الخارج وهذا هو بعينه معنى إداء الصلاة فالوجهان الأخيران من قبيل المجاز المرسل غير أن الأول من هذين من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم فإن القيام بالأمر يلزمه التشمر والجد فيه وبالعكس والوجه الأخير منهما من باب ذكر الجزء وإرادة الكل.

---

(١) فصار قويماً شبيهاً بالقائم إشارة إلى أن أقام العود مستعار في قومه وأزال اعوجاجه.

الاشتراك خلاف الأصل وقد صرح به غير واحد من الفحول وإنما حمله على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف إذ المجاز المشهور كثير الاستعمال ولو أراد أنه حقيقة عرفية فلا مناقشة لكن كلامه آب عنه وما قيل من أن ما استند إليه من أن التقويم عام للقبيلتين من الأعيان والمعاني وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الإقامة كذلك إذ معناها جعل غير المستقيم مستقيماً بإزالة اعوجاجه ولا شك أن التسوية المتعلقة بالمعاني معناها الإتيان بالمعنى على ما ينبغي لا جعلها مستقيمة بعد أن لم تكن فمدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل ضيق فم البئر وهذا المعنى شائع أيضاً.

قوله: (أو يواظبون عليها) وظب على الأمر وظباً ووظوباً وواظب عليه لازمه وداوم عليه فصيغة المفاعلة للمبالغة نبه المص على أن المواظبة تتعدى بعلى لكن الإقامة التي بمعنى المواظبة لا يلزم أن تتعدى بعلى كنطقت الحال بكذا بمعنى دلت مع أن الدلالة تتعدى بعلى وسره أن كون فعل بمعنى فعل آخر لا يستلزم فيه الاتحاد في الصلاة فلا حاجة إلى أن فيه حذفاً وإيصالاً.

قوله: (من قامت السوق إذا نفقت) أي معنى المواظبة للإقامة مأخوذ من هذا أو أنه من بابه ومثله قال قدس سره إنفاق السوق كانتصاب شخص في حسن الحال وظهور التمام فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها أي جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء فإن كلا من الإنفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوباً متنافساً فيه متوجهاً إليه انتهى. فمعنى قامت الصلاة نفقت ونفاقها كانتصاب شخص إلى آخر ما ذكره قدس سره فمعنى النفاق مجاز للقيام فالقيام مستعار فيه والإقامة استعملت في إنفاقها أي جعلها نافقة استعارة ثم استعيرت منه للمداومة وإنما لم تجعل الإقامة أولاً للمداومة مع أنها المقصودة لعدم المناسبة بينهما فيحتاج إلى طول المسافة فقامت السوق **(وأقمتها إذا جعلتها نافقة)** وقامت الصلاة وأقمتها من باب واحد فكون معنى قوله من قامت السوق أنه من بابه ومثله أولى من أنه مأخوذ منه فلا إشكال بأن المشابهة في هذه الاستعارة خفية غايته أن لا يكون مبتذلاً عامياً وهذا كتشبيه البنفسج بنار الكبريت ولا ريب في مقبوليته وقد أوضح قدس سره وجه الشبه بين القيام والنفاق وبين الإقامة والإنفاق ثم بينه وبين الإقامة والمداومة إذ الإقامة المستعارة للمداومة بمعنى الإنفاق لا بمعنى كون الشيء قائماً منتصباً حتى يقال إن في هذه المشابهة خفاء ولا شك في أن المداومة الصلاة تجعل الصلاة مما يرغب فيها كما أن الإنفاق بجعل الشيء نافقاً رائجاً مرغوباً فيه فلا وجه للقول بأن مداومة الصلاة لو سلم أنها تناسب النفاق لكنها لا تناسب الإنفاق أي جعل الشيء مما يرغب فيه الغير بل مناسبة المداومة للإنفاق أظهر منها بالنفاق وأيضاً التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلاً إلى مرتبة الحقيقة أولاً مصرح به في كلام المفسرين كقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية. وسيجيء في كلام الكشاف أن التجوز من المجاز في قوله الصلاة من الصلوين وأما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي دون

المعنيين المجازيين أما مبني على ما هو الغالب أو المعنى المجازي الأول بمنزلة الأصل والحقيقة للمعنى المجازي الثاني أو لكونه معلوماً بالمقايسة ولقد أغرب من قال إنه لا يجوز تفرع المجاز عن مجاز آخر وادعى أن المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشيته لشرح المختصر ذلك ولم يدر أن كلامه قدس سره ههنا صريح في جوازه حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة الخ. ولا يذهب عليك أن المواظبة بدون تعديل الأركان وعكسه ليس مما يمدح به بل الممدوح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحمل لفظة أو على منع الخلو مما لا مساغ فيه هنا لوجود المعنى الثالث والرابع إلا أن يقال إن غرض المص بيان المعاني المحتملة هنا ولا ينافيه اعتبار معنى آخر حين يراد منه معنى من المعاني المذكورة بقرينة تقتضيه فالمواظبة معتبرة حين إرادة التعديل وبالعكس لدليل دل على أن المواظبة بلا تعديل الأركان وبالعكس ليست بمعتبرة في الشرع ولا كافية في حصول التقوى.

قوله: (قال) أي الشاعر (**شعراً قامت غزالة**) علم امرأة شبيب الخارجي قتله الحجاج وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت على الحجاج بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة كاملة فهرب فهجمت عليه فصلت في جامعه صلاة الصبح بسورة البقرة إظهاراً لامتهانه وقصتها مشهورة كما في كامل المبرد وإليها يشير القائل يهجو الحجاج أسد علي وفي الحروب نعامة فنخاء تنفر من صفير الصافر هلا برزت إلى غزالة في الوغاء بل كان قلبك في جناحي طائر (**سوق الضراب**) استعارة مكنية وتخييلية شبه الضراب أي المضاربة بالسيوف في الذهن بالأشياء الرائجة في الرواج والكثرة وأثبت له السوق تخييلاً مراداً به معناه إذ المجاز في الإسناد وجعله تمثيلية بعيد وأبعد منه كون السوق استعارة مصرحة البين لابن خريم الأنصاري من بحر[1] المتقارب كذا قالوا والاستشهاد لمجيء أقام السوق بمعنى جعلها نافقة أي رائجة (**لأهل العراقين**) أي الكوفة والبصرة (**حولاً**) أي سنة كاملة (**قميطاً**) بالطاء المهملة أي تاماً تأكيد للحول دفعاً لاحتمال المجاز أصل القميط ما يشد بالقماط وهو ما يشد به الصبي في المهد قيل ومن جملة حكاياتها العجيبة حكاها ابن دريد وهي أنها دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارساً وكان فيها ثلاثون ألف مقاتل من أتباع الحجاج فصلت صلاة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب الحجاج ومن معه.

قوله: (**فإنه إذا حوفظ عليها**) إشارة إلى وجه الشبه لكن الأولى إذا واظب عليها كأنه نبه به على أن المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بأن المداومة المواظبة على أدائها كما صرح به العلامة في قوله تعالى: ﴿على صلاتهم دائمون﴾ [المعارج: ٢٣]

قوله: أقامت غزالة هي اسم امرأة شبيب الخارجي الذي قتله الحجاج هيجت الحروب وهزمت الحجاج والضراب المضاربة بالسيف والمقاتلة والعرقان البصرة والكوفة وأراد بأهل العرقين الحجاج وأتباعه قميطاً أي تاماً هيجت هي الحروب مع الحجاج سنة تامة فهزمته آخراً.

---

(١) قوله المتقارب صوابه الكامل كما لا يخفى انتهى. لمصححه.

والمحافظة رعاية سننها وآدابها فالدوام راجع إلى نفس الصلاة والمحافظة إلى أحوالها كذا نقل عن العلامة في قوله تعالى: ﴿على صلاتهم يحافظون﴾ [الأنعام: ٩٢] لكن المصنف لا يسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين **(كانت)** أي الصلاة **(كالمنافق)** وكان المصلي المواظب أيضاً كالمنفق **(الذي يرغب فيه)** جعله مرغوباً فيه متوجهاً إليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان الإقامة لكن المتداول بيان الثلاثي لكونه أصلاً **(وإذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه)**.

قوله: **(أو يتشمرون لأدائها)** قال في المصباح التشمر في الأمر السرعة فيه وشمر في العبادة إذا اجتهد وبالغ والأداء لغة دفع ما يحق دفعه وتوفية كأداء الدين والأمانة قال تعالى: ﴿فليؤد الذي اؤتمن أمانته﴾ [البقرة: ٢٨٣] وفي الاصطلاح أخص منه لأنه عبارة عن فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتاً معيناً في وقته أولاً بأي جزء كان والقضاء الفعل بعده هذا هو الأصل الذي أراده المصنف هنا وقد يطلق القضاء بمعنى الأداء والأداء بمعنى القضاء **(قوله من غير فتور ولا توان)** بيان ما هو المراد من تشمر أدائها **(من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه وتجلد)** أشار إلى أن الباء للتعدية لأن مآله أقامه ولما توهم أن يقال إن الإقامة إذا كانت مأخوذة من ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعلت الصلاة متجلدة ومتشمرة لا أن المصلي متشمر في أدائها بلا فتور وأيضاً لا يصح ذلك المعنى إلا إذا وصفت الصلاة بما هو لفاعلها نحو جد جده أشار إلى دفعه بقوله إذا جد فيه وتجلد فأشار إلى أن الجد والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية أيضاً صفة المصلي دون الصلاة كذا قيل فما المانع من جعله كجد جده للمبالغة قال قدس سره وحقيقة قام بالأمر والقيام به على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر والتجلد فأطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحروب على ساقها إذا التحمت واشتدت كأنها قامت وتشمرت لسلب الأرواح وتخريب الأبدان انتهى. وما نحن فيه كأن الصلاة قامت وتشمرت لإخراج المصلي عن عهدة أدائها والخلاص عن تبعة تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاء إلا بتشمر المصلي لأدائها على وجه شرعي فتشمره لازم لجعلها متشمرة فكل من أقام بالأمر وأقامه استعمل في لازم معناه وهو الجد والتجلد فيكون مجازاً مرسلاً وجعل الباء للملابسة بناء على ادعاء أنه مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد إذ النظم الشريف من أقامه لا من قام به فلا ريب في أن المعنى على هذا يجعلون الصلاة متشمرة للمبالغة في تشمر المصلي كأنه بلغ تشمره مبلغاً تجاوز إلى صلاته فذكر قام به للمناسبة فلا تكون للملابسة بل للتعدية والنزاع في مثل هذا خلاف الفحوى نعم إذا جعل قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] من باب الحذف والإيصال لكان للنزاع في أن الباء للملابسة فيكون التشمر صفة المصلي بلا عناية أو للتعدية فيحتاج إلى التمحل وجه لكن لم ينقل هذا عن الثقات وإن ذهب إليه بعض أو الصواب ما ألقينا إليك فمعنى قوله من قام بالأمر الخ. أي من بابه ومثله.

قوله: **(وضده)** أي ضد المذكور **(قعد عن الأمر وتقاعد)** أي عن الأمر يعني أن الثلاثي والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما فإذا كان في الأول

الجد والتجلد يكون في الثاني التكاسل والفتور فالضدية في المفهوم بهذا الاعتبار لا في المركب فلا إشكال والضدية باعتبار أصل المعنى وهو القيام والقعود وإن صحت لكن لا يناسب المقام لعدم كونه مراداً من الكلام قيل إن عن تجيء للتعدية كما في رضي عنه وأرضاه فأي مانع من جعل قعد عنه بمعنى أقعده أي تركه وأهمله على أن التعدية بمعنى التصيير مختص بالباء صرح به العارف الجامي فمعنى رضي عنه كونه بمعنى أرضاه وكون معنى قعد عنه أقعده سهو فاحش فلا يتم قولهم إن جعل الباء في قام به للتعدية يبطله قولهم في ضده قعد عن الأمر لأنه لازم قطعاً لكن قعد عنه كونه بمعنى أقعده بناء على كون رضي عنه بمعنى أرضاه غير منقول عن السلف والقياس في اللغة ليس بمقبول فالأولى فأي مانع من جعل ضد القيام المتعدي القعود اللازم باعتبار اللازم فإن القيام المتعدي مستلزم للقيام اللازم على أن الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم فلا يضره كون أحدهما متعدياً والآخر لازماً باعتبار أصل المعنى ولا تنس ما سبق من أن التشمر وحده لا يكفي في التقوى بل مع المداومة ومراعاة التعديل ثم الأولى أو يتشمرون في أدائها كما يشعر به قوله إذا جد فيه إذ يتشمرون لأدائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمقصود وألا يكون عين ما سبق بل المراد التشمر في أدائها بلا فتور.

قوله: (أو يؤدونها لاشتمالها على القيام) معنى رابع ليقيمون الصلاة.

قوله: (عبر عن الأداء بالإقامة) مجازاً أولاً ثم عبر عن أن يؤدونها بقوله: ﴿يقيمون الصلاة﴾ [المائدة: ٥٥] تبعاً ففيه إشارة إلى أن المجاز المرسل كالاستعارة يكون مجازاً مرسلاً بالتبع ككونه مجازاً بالأصالة وفيه تردد لما كانت التأدية والأداء واحدة إذ الأداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الأداء ولم يقل عن التأدية يعني ذكر الإقامة وأريد بها الأداء مجازاً مرسلاً والأداء فعل الصلاة في وقتها المعين لها وهذا معنى قول أئمة الأصول الأداء تسليم عين الواجب وفي اختياره على يصلون مع أنه المراد وأخصر تنبيه على أنهم يفعلون الصلاة في وقتها ويسارعون الخروج عن عهدتها ويراعونها حق رعايتها وهذا المعنى هو الذي رجحه المحقق السعد حيث قال إنه لا يفهم من إقامة الصلاة إلا أداؤها وإيقاعها دون غيره من المعاني السابقة ويؤيده عندي تعينه في كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث البخاري «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني ودماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ولا يخفى على ذي لب تعينه فيه» انتهى. وهذا عجيب منه إذ مجرد الأداء يكفي في العصمة عن القتل ونهب الأموال ولا كلام فيه وإنما الكلام في تحقق التقوى ولا ريب في أنه لا يكفي مجرد الأداء كما يشير إليه المص بالصوت الأعلى مع أنه قيل عليه أنه إن أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها ثم يؤخذ منه الإقامة ورد عليه أن الهمزة إن جعلت للتعدية كان معنى إقامة الصلاة جعلت الصلاة مصلية وإن جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه إلا أن يجعل مفعولاً

مطلقاً والكل مما لا يرتضيه الطبع السليم وإن أردت أن القيام لما كان ركناً منها كان فعله وإيجاده أعني الإقامة ركناً لها أيضاً توجه عليه أن ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام في المصلي حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها في الصلاة وجعلها قائمة فإن قيل لعله أراد أن القيام جزء منها فيكون إيجاده أي الإقامة جزءاً من إيجاد جميع أجزائها الذي هو أداؤها فعبر عن أدائها بجزئه قلنا فمعنى يقيمون حينئذٍ يؤدون الصلاة فيحتاج في ذكر الصلاة معه إلى ارتكاب كونها مفعولاً مطلقاً كذا نقل عنه قدس سره وهذا لا يلائم قوله لاشتمالها على القيام فوجه المجاز كون الصلاة مشتملة على القيام الذي هو ركنها وينصره قوله كما عبر عنها بالقنوت واعتذر بعضهم بأنه لما جعل في الشرع التعبير عن الصلاة التي فعل المصلي بجزئها شريعة جعل التعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فعبر عن أدائها بالإقامة التي هي تحصيل جزئها ويقيمون الصلاة تجريد وذهب البعض إلى أنه لا تجريد فيه إذ الأداء متعلق بالصلاة من غير أن يكون الصلاة داخلة في مفهومه وأنت خبير بأن العلاقة المعتبرة هي الكلية والجزئية لا تحصيلهما فالتعبير عن تحصيل الكل بتحصيل البعض غير منقول إذ لا جزئية بينهما حتى يكون مجازاً مرسلاً وأما جعل البعض الإقامة التي هي إيجاد القيام جزء من إيجاد جميع أجزائها كما نقلناه آنفاً فمن قبيل اشتباه العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر بوجه آخر غاية الأمر سكت عنه ولا يفهم منه عدم الرد والظاهر أنه لا تركيب في الإيجاد الاعتبار كالتركيب الحاصل من الحجر الموضوع في جنب الإنسان على أن الإيجاد لكونه مصدر أمراً اعتباري لا موجود في الخارج فضلاً عن أن يكون له جزء وتركيب بخلاف القياس والقراءة وغيرهما من الأركان(١) وبهذا التقرير يندفع ما قيل من أن إيجاد ركن الشيء لا يلزم أن يكون ركناً له ولو لزم ذلك يكون إيجاد إيجاده ركناً له وهلم جرا فيلزم التسلسل وجه الاندفاع أن التسلسل إما غير متحقق في الأمور الاعتبارية أو غير مستحيل فيها فالوجه أن يقال القيام الذي هو مفهوم من الإقامة التي هي إيجاد القيام كما اعترفوا به مجاز في الصلاة لاشتمالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الإقامة مجازاً في إيجاد الصلاة تبعاً كما هو شأن المجاز والاستعارة في المزيدات فذكر الصلاة بعده إما محمول على التجريد أو على التأكيد أو على تعيين القيام المفهوم من الإقامة كما قيل نظيره وفق سواء السبيل فحينئذٍ قول الشيخين لاشتمالها الخ يكون على ظاهره(٢).

---

(١) واستوضح بقولنا زيد وعمرو تقاتلا أي تضاربا يكون المجاز في القتل الذي هو الثلاثي ويلزم منه كون التقاتل مجازاً وله نظائر كثير مثال.

(٢) قيل وحاصل كلامه أن الصلاة لما كانت مشتملة على القيام الذي يلزم الإقامة التي هي إيقاع القيام عبر عن اداء الصلاة الذي هو إيقاع الصلاة بالإقامة تعبيراً عن الملزوم الذي هو الأداء باللازم الذي هو الإقامة فيكون كناية لكونه انتقالاً من اللازم إلى الملزوم ولا يغرنك قوله لاشتمالها على القيام أن يكون هذا مجازاً مرسلاً من باب إطلاق الجزء على الكل لأن ذلك إنما يتم إذا عبر عن الصلاة بالقيام وهنا التعبير عن اداتها بإقامتها ولا جزئية بينهما انتهى ويندفع بهذا البيان المذكور هنا هذا الاشتباه على أن قوله لكونه =

قوله: (كما عبر عنها بالقنوت) في قوله تعالى: ﴿وكانت من القانتين﴾ [التحريم: ١٢] أي المصلين إذ القنوت يطلق على القيام في الصلاة (والركوع) في قوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾ [البقرة: ٤٣] (والسجود) كقوله تعالى: ﴿وكن من الساجدين﴾ [الحجر: ٩٨] (والتسبيح) كقوله تعالى: ﴿فلولا أنه كان من المسبحين﴾ [الصافات: ١٤٣] أي من المصلين على قولي فالعلاقة الجزئية لكن لا تنتفي الصلاة بانتفائها كسائر الأركان بل ينتفي كمالها بانتفائه فيكون جزءاً من كمالها وإلا فالعلاقة حقيقية.

قوله: (والأول) أي المعنى الأول من المعاني الأربعة أي يعدلون أركانها (أظهر) ومن هذا بالتقديم أليق ثم بينه بوجوه ثلاثة بقوله: (لأنه أشهر) باعتبار كثرة موارد استعماله نحو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الوزن﴾ [الرحمن: ٩] الآية. وقوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل﴾ [المائدة: ٦٦] الآية. أي حفظوهما وغير ذلك والأكثرية أمارة الظهور (وإلى الحقيقة أقرب) كما ظهر من التقرير السابق كيف لا وقد قيل الإقامة حقيقة بمعنى التسوية في الأعيان والمعاني فلا حاجة حينئذٍ إلى الاستعارة وإذا لم يكن حقيقة في المعاني كما هو الراجح فلا جرم في قربه إلى المعنى الحقيقي لاشتراكهما في الاشتمال على معنى التسوية وإنما الفرق في متعلقهما العين والمعنى ولو قيل إقامة الصلاة إزالة اعوجاج الصلاة وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية وإزالة الاعوجاج فالمطلق أقرب

قوله: والأول اظهر إلا أنه اشهر وإلى الحقيقة أقرب وجه كونه أقرب إلى الحقيقة إن إقامة الصلاة أشهر استعمالاً في تعديل أركانها وحفظها من أن يقع فيها زيغ فكان أن تلحق بذلك بالحقيقة الاصطلاحية ووجه كونه أفيد ما ذكره من تضمن معنى التنبيه وذكر لفظ الحقيق ما لمدح استرجاح منه كون الذين يؤمنون صفة مادحة للمتقين والإمام اختار الوجه الثاني من تلك الوجوه الأربعة حيث قال الأول حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها قال الطيبي ما اختاره الإمام أولى مما قاله القاضي لأن الوجه الثاني جامع لجميع المعاني المطلوبة فيها قال الراغب إقامة الصلاة توفية حدودها وإدامتها وتخصيص الإقامة تنبيه على أنه لم يرد إيقاعها فقط ولهذا لم يؤمر ولم يمدح بها إلا بلفظ الإقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل المصلين إلا في المنافقين حيث قال: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون: ٤، ٥] ومن ثم قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل كما قال عمر رضي الله عنه الحاج قليل والراكب كثير وكثير من الأفعال التي حث الله على توفية حقه ذكره بلفظ الإقامة: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل﴾ [المائدة: ٦٦] ونحو قوله: ﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾ [الرحمن: ٩].

= انتقالاً من اللازم بناء على مذهب السكاكي وهو مزيف كما في التلخيص وشرحه ومنهم من اختار كونه استعارة وأنه شبه الصلاة المركبة من القيام الذي هو صفة المصلي بشخص قائم لاشتراكهما في القيام وتولد منه تشبيه من يوقع الصلاة بمن يجعل الشخص قائماً وادعى أنه لا خلاص من الاشكال سوى الاستعارة ولا يدري أن هذا على تقدير تمامه شرح لا يوافق المشروح.

إليه المقيد لا سيما إذا كان جزءاً من المقيد لكن الأولى هو الأوفق لقول المصنف من أقام العود والمراد بالمعنى الحقيقي تسوية الأجسام كالعود وإزالة اعوجاجه كما هو الظاهر مع أنه مجاز أيضاً فإن الإقامة في اللغة كما مر جعل الشيء منتصباً فكونه معنى حقيقياً بالنظر إلى المعرف ولو أريد به جعل الشيء منتصباً لم يبعد لأنه أقرب من الثاني وغيره وإن كان بينهما واسطة كما في المعاني البواقي لأن بالتسوية صار الشيء قويماً مشابهاً بالقائم إما كونه أقرب من الثاني فلثبوت الواسطة بينه وبين المعاني الحقيقية لأن الإقامة حقيقة جعله الشيء قائماً ثم استعملت بمعنى الإنفاق وجعل الشيء رائجاً ثم جعلت بمعنى المداومة وإما بالنظر إلى المعنى فلأن الإقامة جعل الشيء منتصباً والقيام الانتصاب وهو يشعر بالاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمل في لازمه وهو الجد والتجلد وإما بالنظر الرابع فلأن الإقامة كما مر جعل الشيء منتصباً والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل في الصلاة مجازاً ثم استعمل الإقامة في أداء الصلاة وأما قرب الثاني وتقديمه فلأنه مع كمال المناسبة بمقام المدح أقل تكلفاً من الثالث وكذا الثالث بالنسبة إلى الرابع كما فهم من التقرير البارع.

قوله: (وأفيد) بالياء وافد بالواو افعل تفضيل من الفائدة لأنه واوي أو يائي كما في القاموس والفائدة ما استفيد من علم أو مال والأول هو المراد هنا قيل إنه عطف على أظهر لا على أشهر وأقرب لكن لم يبين وجهه والظاهر أنه يحتمل أن يكون معطوفاً عليه ويكون من تتمة التعليل ولا شك في كون الأفيدية سبباً للأظهرية **(لتضمنه)** أي يقيمون الصلاة على هذا التقدير **(التنبيه على أن الحقيق بالمدح)** بأنهم يقيمون الصلاة **(من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة)** أي من عدل أركانها وهو المعنى الأول أو التنبيه على ما سيمدحون به من قوله أولئك الخ. والأول هو الظاهر المتبادر ولذا قال قدس سره يعني أن يقيمون الصلاة لما كان في معرض المدح بلا دلالة على إيجاب كان حمله على تعديل الأركان أولى فإنه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل **(من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى)** المفسر بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهذا يلائم كون المراد بالتقوى المرتبة العليا أو الوسطى دون المرتبة الأولى وقد جوز كونها مرادة أيضاً ثم الأحرى بهذا التنبيه كون المعاني الأربعة مرادة معاً بعموم المجاز أي يتصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر مراراً أن اعتبار المعاني في صورة إرادة معنى واحد منها لازم بقرينة خارجية ألا يرى أن من راعى حدودها بدون المواظبة بدون التشمر لا يستحق المدح **(لا المصلون ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون: ٤] ولذلك)** أي للتنبيه المذكور **(ذكر في سياق المدح)** والمقيمون الصلاة هذا برهان أنى يفيد العلم بذلك التنبيه وأما كون المراد بالإقامة المعنى الأول فلشهرته وأقربيته فغرضه بيان فائدة ذكره المقيمين في سياق المدح (و) تركه **(في معرض الذم ﴿فويل للمصلين﴾ [الماعون: ٤] والصلاة فعلة)** وعدم الإيراد في الموضعين على نسق واحد لا أن المراد بالمقيمين المعنى الأول فإنه مفروغ عن بيانه فلا وجه للإيراد بأنه لا يدل على مدعاه أن الأول أولى إذ يمكن أن تكون

الإقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة كما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها إذا غابوا ويؤدونها إذا حضروا والمعرض بكسر الميم وفتح الراء كما هو المشهور معناه في الأصل اللباس الذي تتزين الجارية به إذا عرضت للبيع فاستعيرت للسياق أو للعبارة الواقعة فيه والأول هو المناسب هنا لوقوعه في حذاء السياق فاختيار السياق أولاً والمعرض ثانياً للتفنن وعدم اختيار عكسه لنكتة تعرف بالتأمل.

قوله: (والصلاة فعلة) بفتح العين فاعلت فصارت صلاة وجوز سكونها فحينئذٍ تكون حركة العين منقولة عن اللام وكذا الزكاة المأخوذة من التزكية وهي التنمية أو التطهير ثم نقل إلى المعنى الشرعي وهو القدر المعين من المال وهذا مستعمل في القرآن وأما في اصطلاح الفقهاء هو تمليك ذلك القدر المعين قوله **(من صلى)** أي مأخوذة منه فينتظم المذهبين **(إذا دعا كالزكاة من زكى)** أي النداء والسؤال مطلقاً أو من الأدنى إلى الأعلى وهذا هو الشائع في الاستعمال وأما الأول فوجه صحته لكونه بمعنى النداء لكنه مهجور الاستعمال وتخصيص الصلاة بالدعاء مع أنها مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء إذ المناسب هنا الدعاء لقوله وإنما سمي الخ. والاشتراك بين هذه المعاني لفظي أو معنوي بيانه مذكور في التوضيح مفصلاً قيل جعل الصلاة من صلى لعدم استعمال التصلية بمعنى الدعاء حتى قال في القاموس اسم يوضع موضع المصدر فيقال صلى صلاة ولا يقال صلى تصلية انتهى. وكذا في الصحاح يعني أن صلاة اسم لا مصدر لكن يوضع موضع المصدر فيكون مفعولاً مطلقاً والقياس صلى تصلية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء بل معناها إتيان الصلاة على النبي عليه السلام وأيضاً في قوله من صلى إشارة إلى أن الثلاثي المجرد منه لم يسمع فلا يكون صيغة التفعيل للكثرة والمبالغة.

قوله: (كتبتا بالواو) مع أن الظاهر أن يكتب بالألف إذ مدار الكتابة على التلفظ فأشار إلى وجهه بقوله **(على لفظ المفخم)** بكسر الخاء المعجمة المشددة والمراد بالتفخيم هنا

قوله: والصلاة فعلة بفتح الفاء والعين.

قوله: على لفظ المفخم بكسر الخاء المراد بالتفخيم في مخارج الحروف ما هو ضد الترقيق قيل التفخيم يستعمل على ثلاثة معانٍ الأول ترك الإمالة والثاني إخراج اللام من أسفل اللسان كما في اسم الله تعالى والثالث الإمالة إلى الواو كما في اسم الصلاة جعل رحمه الله الصلاة من صلى إذا دعا فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء مجازاً لغوياً في الأركان المعلومة وحقيقة اصطلاحية فيها عند أهل الشرع منقولة من الدعاء وهذا هو المشهور بين جمهور العلماء لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلوين ومجازاً مرسلاً في الأركان المخصوصة واستعارة في الدعاء على ما عليه صريح كلامه حيث قال وحقيقة صلى حرك الصلوين لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده ثم قال وقيل للداعي مصل تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد إلى هنا كلامه هذا خلاف ما اشتهر بين الأئمة على أن ما ذكره مخالف لمذهبه فإن المعتزلة على أن أمثال هذه الاصطلاحات من الصلاة والزكاة وغيرهما حقائق مخترعة شرعية لا أنها منقولات عن معانٍ لغوية كما خالف مذهبهم في الإيمان حيث جعله منقولاً من المعنى اللغوي إلى المعنى

إمالة الألف نحو مخرج الواو إلا ترك الإمالة وإخراج اللام مغلظة في أسفل اللسان كلام الله إذا لم تل كسرة وهذا معنى التفخيم ضد الترقيق وهو الشائع عند أرباب التجويد فعلم منه أن للتفخيم معاني ثلاثة الإمالة المذكورة وترك الإمالة وضد الترقيق.

قوله: (وإنما سمي الفعل المخصوص بها) أشار إلى وجه المناسبة بين المنقول عنه وهو المعنى اللغوي الذي هو الدعاء والمنقول إليه وهو المعنى الشرعي الذي هو فعل مخصوص والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وهو الأثر أعني الهيئة الحاصلة من تركب أمور مخصوصة ولما كانت الهيئة موحدة لأمور كثيرة جعل افعل مفرداً تنبيهاً على ذلك لكن فيه كلام فتأمل **(لاشتماله على الدعاء)** اشتمال الكل على الجزء فهو من قبيل نقل الحقيقي إلى المجازي أي من المنقول الذي غلب في غير الموضوع له.

قوله: (وقيل أصل صلى) ليس دعاء بل **(حرك الصلوين)** قائله صاحب الكشاف

الشرعي والحق ما عليه الجمهور فإن ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل مشروعية الصلاة المصطلح عليها وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة المشتملة على التخشع دليل على اصحية المعنى المشهور فيما بينهم وأيضاً الاشتقاق من الجامد قليل ذكر في الأصول أنه لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها يدل على تلك المعاني بلا قرينة ليكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا وتعيينها في تلك المعاني في لساني أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيه مجازاً لمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي أبي بكر وإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقاً وأما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية وهذا ملخص ما ذكر في شرح مختصر ابن الحاجب من أن محل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً وقد استعملت في معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة فتكون منقولات أولا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة أو استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية لقرينة من غير وضع مغنٍ عن القرينة فتكون مجازاً لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لمسيس حاجتهم إلى التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى إذا وجدناها في كلام الشارع مجرداً عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي والشرعي فعلى أيهما يحمل وأما في استعمال أهل الشرع فيحمل على المعنى الشرعي بلا خلاف ولم يذكر في الأحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه المعتزلة أو نفيه ونسبه القاضي أي لم يذكر الآمدي الأحكام والإمام في المحصول سوى مذهبين إثبات كونها حقائق شرعية ونسبه كل منهما إلى المعتزلة مع تصريح الآمدي بنسبة إلى الفقهاء أيضاً وثانيهما نفى ذلك ونسبه كل منهما إلى القاضي والحق أنه لا ثالث لهما.

قوله: وقيل أصل صلى حرك الصلى وفي الأساس ضرب الفرس صلويه بذنبه عن يمينه وشماله وقال أبو علي الصلاة من الصلوين وذلك لأن أول ما يشاهد من أحوال الصلاة إنما هو تحريك الصلوين للركوع وأما القيام فلا يختص بالصلاة دون غيرها قال ابن جني هو حسن فقوله رحمه الله لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده بيان العلاقة بين المعنى الأصلي والمجازي.

وتوضيحه أنه يريد إن صلى مأخوذ من الصلاء بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان النابتان في أعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه أي ما في يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيئات المخصوصة مجازاً لغوياً **(لأن المصلي يفعله)** يحرك صلويه **(في ركوعه وسجوده)** ولما اشتهر هذا المعنى استعير منه معنى دعا تشبيهاً للداعي بالمصلي في خضوعه وتخشعه وفيه ضعف من وجهين الأول أن الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثاني أن الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في إشعار العرب ولم يرو عنهم إطلاقها على ذات الأركان بل ما كانوا يعرفونها فأنى يتصور لهم التجوز فالصواب ما ذهب إليه الجمهور من أن لفظ الصلاة حقيقة في الدعاء ومجاز لغوي في الهيئات المخصوصة المشتملة عليها كما حقق في أصول الفقه كذا نقل عن الفاضلين في شرحهما ويرد عليه أنه إن أريد بأن الاشتقاق مما ليس بحدث قليل أنه قليل بالنسبة إلى الاشتقاق من الحدث فلا يضر وإن أريد أنه قليل في نفسه خارج عن الفصاحة فغير مسلم وقد بين العلامة فيما سيأتي وقوعه في مواضع كثيرة كاستحجر واستنوق وابل إذا أحسن رعي إبله وأترب الكتاب إذا ألقي عليه التراب وزفت الأنام وغير ذلك مما سيجيء من الشيخين من التصريح به في محله وصاحب الكشاف من أرباب اللغة وله كتاب في اللغة يعتني به الفحول ويتلقونه بالقبول وقد صرح به المحققون من أرباب العربية كأبي علي الفارسي حيث قال الصلاة من الصلوين لأن أول ما يشاهد من أحوال الصلاة تحريك الصلوين للركوع وأما القيام فلا يختص بها قال ابن جني وهو حسن وكذا في الروض الصلاة أصلها انحناء وانعطاف من الصلوين وهما عرقان في الظهر إلى الفخذين ثم قالوا أصلي عليه أي أنحني عليه رحمة وفيه مخالفة في تفسير الصلوين لما مر من تفسيرهما وهذا قول آخر وقيل في الفخذين وقيل عظمان نابتان في جانبي الذنب ثم قوله ولم يرو عنهم إطلاقها على ذات الأركان بل ما كانوا يعرفونها أعجب من ذلك إذ عدم الرواية إنما يعرف بالاستقراء التام وهو متعسر بل متعذر والاستقراء الناقص غير مفيد على أن تصريح هؤلاء الثقات كاف في الرواية ولولاه لارتفع الإمام في التحرير والبيان فالمناسب لشراح الكشاف أن يقولوا ولم تعرف الرواية عنهم الخ والقول بأنهم ما كانوا يعرفونها في غاية من الغرابة فإن الصلاة الشرعية عبادة قديمة شرعت في كل شريعة وإن تفاوتت وقتاً وكمية وكيفية كما ذكرت في مواضع من النظم الجليل والقول بأن أهل الجاهلية برمتهم غافلون عنها بعيد عن السداد ومناف للرشاد والله رؤوف بالعباد[1] غاية الأمر أن ما اختاره المص مذهب الجمهور وفيما بين العلماء هو المشهور ومن هذا مرضه ولم يرض به.

---

(١) قال ابن فارس في كتاب فقه اللغة كانت العرب في جاهليتها على ارث من ارث اباتهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات ومما جاء في الشرع الصلاة وأصله في لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هذه الهيئات فقالوا وردة صدفية غواصها بنهج متى يرها يهل ويسجد وقال الأعشى يراوح من الصلاة المليك طوراً سجوداً وطورا جواراً وهذا وإن كان كذا لكن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت والتحريم للصلاة والتحليل منها وكذلك الصيام والحج والزكاة انتهى كذا قيل. (شهاب).

قوله: (واشتهار هذا اللفظ) وفي التفسير الكبير أن ما اختاره الزمخشري من الاشتقاق يفضي إلى الطعن في كون القرآن حجة لأن الصلاة من أشهر الألفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة فلو جوزنا ذلك وقلنا إنه خفي واندرس بحيث لا يعرف إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ ولو جاز ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر إلى أفهامنا منه لاحتمال إرادة تلك المعاني المندرسة إلى آخر ما قاله أشار المصنف إلى جوابه بأن اشتهار هذا اللفظ وهو الصلاة لا صلي أو مادته **(في المعنى الثاني)** أي المنقول إليه وهو الأركان المعلومة **(مع عدم اشتهاره)** أي لفظ الصلاة **(في الأول)** أي تحريك الصلوين **(لا يقدح)** أي لا يضر **(في نقله عنه)** إذ قد يغلب النقل بحيث يهجر المعنى الأول كما يشتهر المجاز بحيث تكون الحقيقة مهجورة بالكلية حتى أن الأئمة اختلفوا في أن المجاز المتعارف أولى أو الحقيقة المهجورة واشتقاق اللفظ من أبعد الأشياء معرفة لو كان مؤدياً إلى ما ذكره الإمام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزامه أشد عيباً مما عابه قوله واشتهار هذا الخ وإنما سمي ليس بموجود في الكشاف الذي عندنا ومن هذا أشار المص إليه الخ. لكن بعض أرباب الحواشي قال وإنه كله مقول القول فإنه بعينه كلام الكشاف ولو صح ذلك قوله واشتهاره الخ. ليس جواباً للإمام بل يقال إن كلامه هذا يرده ما ذكره الإمام كأنه غفل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح أي لا يضر وهو مجاز من قولهم قدح في عرض ونسبه إذا عابه هذا هو المراد بنوع تسامح والأولى والقدح بمعنى العيب ثم صار شائعاً في الضرر فصار كأنه حقيقة فيه.

قوله: (وإنما سمي الداعي) هذا من مقول الكشاف مراده دفع إشكال بأن الداعي

قوله: واشتهار هذا اللفظ الخ هذا جواب عن سؤال الإمام الرازي رحمه الله حيث قال هذا الاشتقاق يفضي إلى الطعن في كون القرآن حجة لأن الصلاة من اشهر الألفاظ واشتقاقها من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة ولو جوزنا ذلك ثم إنه خفي واندرس بحيث لا يعرفه إلا الإلحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ ولو جاز لما قطعنا بأن مراد الله من هذه الألفاظ ما يتبادر أفهامنا إليه ولعل المراد تلك المعاني في المندرسة إلى هنا كلام الإمام ولما كان قوله واشتقاقها من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء معرفة مشعراً بأن المشتهر لا ينقل من الخفي أجاب عنه القاضي رحمه الله بقوله واشتهار هذا اللفظ الخ.

قوله: وإنما سمي الداعي مصلياً الخ هذا الكلام متعلق من حيث المعنى بالوجه الأخير وهو أن يكون الصلاة من تحريك الصلوين فكأنه قيل إذا كان اشتقاق الصلوة من تحريك الصلوين فما وجه استعمالها في الداعي فبين بأن وجه استعمالها فيه أنه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعي في تخشعه بالمصلي فاستعير لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع وحاصله أن الصلاة نقلت أولاً من تحريك الصلوين إلى الأركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع وهذا أي جعل الصلاة من تحريك الصلوين لا من الدعاء خلاف ما عليه أهل اللغة فإنهم جعلوا أصل صلى دعا لا حرك الصلوين يدل على أن قوله وإنما سمي متعلق بالوجه الأخير أنه إن جعل من دعا لا يحتاج إلى تصحيح التسمية لأن ذلك يكون

يسمى (**مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالراكع والساجد**) مع أنه لا يحرك الصلوين فلا علاقة بين المعتيين أشار إلى الجواب بأنه إن هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني الذي اشتهر فالصلاة بمعنى الدعاء فرع الصلاة بمعنى الأركان المعلومة والمتشابهة بينهما في التخشع والتذلل أشار إليه بقوله في تخشعه بالراكع والساجد أي بالمصلي مجازاً وإنما اختاره إذ التخشع والتذلل أظهر فيهما من غيرهما من الأركان وفيه دليل على جواز التجوز من المجاز كما سبق توضيحه.

قوله: (الرزق في اللغة الحظ) أي النصيب هذه الجملة معطوفة على يقيمون والجامع خيالي لأنها شقيقها أو عقلي لأنه يرفع التعدد آخره إذ الأصل أم العبادات[١] وما موصولة أو موصوفة وحملها على المصدرية ضعيف وغير ملائم لكلام المص وقيل في اللغة العطاء وقيل الملك وما اختاره المصنف أوفق للمعنى الشرعي (**قال الله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾** [الواقعة: ٨٢]) أي حظكم المعطى إذ لا معنى لإرادة المعنى المصدري والاستشهاد بالآية بأحد وجهيه وهو عدم القول بالحذف لا مطلقاً كذا قيل ويخدشه أن المصنف فسر هذه الآية بتقدير المضاف[٢] وهذا بناء على الحمل على العرف حتى قال بعض المحشيين حمل الآية على أصل اللغة دون العرف كما حمله غيره وفسرها بأنكم تجعلون شكر رزقكم لأن التقدير خلاف الأصل ويعارضه أن العدول عن العرف أيضاً كذلك انتهى. وهذا التفسير هو الذي اختاره المصنف في سورة الواقعة إلا أن يقال تمشى

معناه الموضوع له حينئذٍ فإن قلت على تقدير أن يكون أصلها من صلى بمعنى دعا ثم نقله أهل الشرع منه إلى الأركان المعلومة يكون استعماله في الدعاء مجازاً أيضاً فيحتاج حينئذٍ أيضاً إلى بيان العلاقة بين المعنى الشرعي واللغوي فلم لا يجوز أن يكون قوله وإنما سمي الخ بيان العلاقة بينهما على الوجه الأول قلنا العلاقة على هذا كون المعنى الشرعي مشتملاً على الدعاء فيكون مجازاً مرسلاً من باب ذكر الكل وإرادة الجزء ولا يكون استعارة وما ذكره في وجه التسمية إنما هو بيان وجه الاستعارة فحمله على الاستعارة دون المجاز المرسل يدل على أنه تصحيح للتسمية على الوجه الأخير إذ لو كان المراد تصحيحها على الأول لكان الأنسب أن يحمله على المجاز المرسل.

قوله: الرزق في اللغة الحظ قال الراغب الرزق لفظ مشترك للحظ الجاري تارة وللنصيب تارة ولما يصل إلى المخلوق ويتغذى به ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] محمول على المباح لأنه حث على الإنفاق ومدح لفاعله ولأنه مضاف إلى الله عز وجل والإنفاق وكما يكون من المال والنعم الظاهرة يكون من النعم الباطنة كالعلم والقوة والجاه والجود التام بذل العلم ومتاع الدنيا عرض زائل قال بعض المحققين في الآية وما خصصناهم من أنوار المعرفة يفيضون.

---

(١) وما موصولة فالعائد محذوف تقديره رزقناهموه أو رزقناهم اياه لما اختلف الضميران إفراداً وجمعاً جاز اتصالهما وإن اتحدا رتبة وأيضاً منع ذلك ملفوظاً به لا يستلزم منعه مقدرة لزوال القبح اللفظي وإنما جاز حذف المفصل إنما يمنع لأجل اللبس ولا ليس هنا.

(٢) إذ الرزق لا ينفق وتأويل المصدر بالمفعول راجع إلى كونها موصولة فيطول الكلام بلا طائل.

في الموضعين الاحتمالين ولا يخفى بعده في مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال في حل قول المص وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب وإبقاء النظم على اللغة ما أمكن أوفق لقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢] وهنا يدعي أن العدول عن العرف خلاف الظاهر مع إمكان اللغة والغرض مجرد الاستئناس واحتمال اللغة كاف فيه ولهذا قال الراغب في تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحويل الكذب والمصنف تبعه هنا فيه.

قوله: (والعرف خصصه) الظاهر من كلامه أن الرزق بالكسر اسم للحظ المعنى والتفسير **(بتخصيص الشيء بالحيوان)** يناسب المصدر إلا أن يقال هذا من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف أي الشيء المخصص ولكمال مدخلية التخصيص فسر به يؤيده قوله للانتفاع به إذ الانتفاع لا يكون إلا بالشيء المخصص لا التخصيص وينصره قول شارح المواقف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتعدي أو بغيره مباحاً أو حراماً انتهى. والمراد بغيره المشروب والملبوس والعبيد ولهذا قال تخصيص الشيء ولم يقل تخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره ولما كان المعنى اللغوي شاملاً للغذاء ولغيره وللأمور المحسوسة والمعنوية وللحرام والحلال والأولاد والأزواج والعرف خصصه الخ. والمعنى اللغوي عام والعرفي خاص ببعض افراد العام قوله **(للانتفاع به)** علة غائية للتخصيص والانتفاع به كالأكل والشرب واللبس والركوب والسكنى ونحوها واحترز به عن تخصيص الشيء بالحيوان لا للانتفاع بل للمضرة **(وتمكينه منه)** بالجر أي ولتمكينه منه[1] أي من الانتفاع به بحيث لا يمنعه مانع منه بأن ساقه الله تعالى إليه وأعطاه إياه لينتفع به وليس معنى التمكين إعطاء القدرة إذ لا خلاف في أن أصل القدرة من الله تعالى وأن القدرة المتعلقة بالفعل ليست منه تعالى وإنما الخلاف هل يسوق الحرام إلى العباد ويعطيهم إياه لينتفعوا به أم لا فعندنا الشق الأول مختار وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيجيء.

قوله: (والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى) أي عدوا محالاً فسين استفعل للعد

قوله: والمعتزلة لما استحالوا من الله الخ هذا رد على صاحب الكشاف فيما فسر به هذه الآية الشريفة موافقاً لمذهبه حيث قال وإسناد الرزق إلى نفسه للاعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى ويسمى رزقاً منه فإن في قوله يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقاً منه أن الحرام لا يستأهل أن يسند إلى الله تعالى وأن يسمى رزقاً منه بناء على ما ذهبوا إليه من أن القبائح لا ينبغي أن تسند وتضاف إلى الله عز وجل لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في أن المراد بما رزقناهم الحلال وإنما النزاع في أن صرفه إلى الحلال لأي سبب فعند المعتزلة أنه من جهة أن الحرام ليس برزق عندهم فإن الإسناد إلى الله تعالى يكون للإشعار بأنه لا يكون إلا حلالاً لأن القبائح لا تسند إلى الله تعالى وعندنا من جهة أن المدح والاتصال بالتقوى إنما يكون في

---

(١) الواو بمعنى أو الفاصلة إذ مراده الإشارة إلى القولين الأول الانتفاع بالفعل معتبر والقول الثاني التمكن من الانتفاع يكفي وإن لم ينتفع بالفعل والمص جمع بينهما فلو قال أو التمكن لكان أولى.

(**أن يمكن من الحرام لأنه يمنع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه**) بناء على أصلهم الفاسد من أن التمكين من القبيح قبيح وخلقه أيضاً قبيح فإن مذهبهم أن الحسن والقبح يعرفان بالعقل والحاكم بهما العقل.

قوله: (**قالوا الحرام ليس برزق**) أي شرعاً لأن الإضافة إلى الله تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق قال الله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ [الذاريات: ٥٨] وقد عرفت أنه تعالى يستحيل منه أن يمكن من الحرام بمعنى أن يسوق الله تعالى الحرام إلى العباد ويعطيهم إياه لينتفعوا به وهذا غير واقع من الله تعالى في زعمهم لأنه مأخوذ في مفهومه أن لا يمنع من الانتفاع به شرعاً وذلك لا يكون إلا حلالاً إذ الإذن في التصرف الشرعي لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل إن استحالة تمكينه من الحرام تقتضي أن لا يكون سوق الحرام منه تعالى لا أن يكون رزقاً لما مر من أن ذلك السوق غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض أهل السنة إلى مذهب المعتزلة بناء على أنه لا يمكنه لخبثه كما

الإنفاق من الحلال خصوصاً عند التصريح بالإسناد إلى الله تعالى فإنه ينصرف إلى الأفضل الأكمل ففائدة الإسناد الإيذان بأنهم ينفقون من الحلال ما هو من عظائم العطايا وعند أهل السنة الرزق أعم يتناول الحلال والحرام وتمسكوا بقوله: ﴿قل كل من عند الله﴾ [النساء: ٧٨] وفسره صاحب الكشاف بكل من الخصب والجذب النازلين بهم ثم الاتفاق على أنه من فضل الله عليهم كما تفضل بالإيجاد وسائر أسباب التمكين قال صاحب الكشف فليس عدم الإسناد لكونه ليس من فعله تعالى كما توهم بعضهم بل كانوا يقولون لا يحسن أن يسند إليه تعظيماً أو لأن فيه شوباً من فعل العباد لأنه كسبوه على وصف الحرمة فنقول التعظيم في إسناده إلى الله تعالى لئلا يوهم إيجاد العبد ما لا يستقل به اتفاقاً وأما وصف الحرمة فلو سلم أنه بإيجاده لم يفدكم كيف وقد ثبت بدليل العقل والنقل أن الكل منه وبه إليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات الخمس إلا من حيث قيامه بالمكلف وأما من حيث صدوره عنه تعالى فلا إلى هنا كلامه قال القطب اعلم أنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن قوله: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ٣] لا يتناول إلا الحلال وإن اختلفوا في أن الحرام رزق أم لا وذلك لأنه تعالى مدحهم بالإنفاق من الرزق والمدح بالإنفاق لا يكون إلا إذا كان من الحلال وأيضاً إسناد الرزق إلى نفسه وإذا أضيفت الأفعال إلى الله تعالى فإنما يختص بالأفضل فالأفضل وإن قيل الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى فقوله وإسناد الرزق إلى نفسه للاعلام لا يدل على مذهب المعتزلة فإنه مشترك بين المذهبين نعم مجرد الرزق بدون الإسناد يدل عندهم على الحلال أقول هب أن قوله وإسناد الرزق إلى نفسه للأعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى لا يدل على مذهب المعتزلة لاشتراك ذلك بين المذهبين لكن في قوله ويسمى رزقاً منه دلالة على مذهبهم لإفادته أن الحرام لا يسمى رزقاً فإن قلت المنفي استحقاق الحرام لأن يكون منه تعالى قلت ذلك قد استفيد من قوله لا يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى فإن قلت المراد تقرير ما فهم من الأول قلت لو كان غرضه ذلك لكان يكفي أن يقال ويكون منه بدل ويسمى رزقاً منه وعدوله من هذه العبارة إلى التعبير بلفظ التسمية يدل على أن مراده نفي أصل التسمية مع قيد أنه منه تعالى وقال القطب ثم الإنفاق بالنظر العامي إنما هو من المال ومن النظر الخاصي فمن المال والكمال قال حكيم الجود التام بذل العلم فمتاع الدنيا

قاله النسفي وفي أحكام القرآن للجصاص إطلاق اسم الرزق إنما يتناول المباح دون المحظور لأنه لو كان رزقاً جاز إنفاقه والتقرب به إليه تعالى وجوابهم يظهر من جوابنا المعتزلة ثم اختلف في عمل الخير بمال مغصوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لأنه آثم ولا لرب المال لأنه لا نسبة له وإنما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل إنه نفع حصل بما له كمن له ولد صالح يؤجر به انتهى والقول الأول هو المعول عليه فإن الأعمال بالنيات وتمثيله بالولد غير مفيد لأن الأجر به لكونه سبباً له ولا يجري هنا مثله وأيضاً لو كان الأمر كذلك لزم أن لا يؤاخذ الغاصب في دار الجزاء[1].

قوله: (ألا ترى أنه تعالى أسند الرزق ههنا إلى نفسه إيذاناً بأنهم ينفقون الحلال الطلق) تنوير لتقوية الدليل المذكور لا إثبات أصل المدعي فإنه مثبت وإثبات الثابت تحصيل الحاصل فلا وجه للإشكال بأنه لا تنوير لاختصاص الرزق بالحلال لأن استفادة الحل من الإسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال يعني أن الرزق في نفسه يجوز أن يكون عاماً للحرام أيضاً واختصاصه بالحل هنا لأجل الإضافة إليه تعالى وتخصيص العام بقرينة شائع وجه الاندفاع هو أن إسناده تعالى الرزق إلى ذاته مع ملاحظة أنه تعالى لا يمكن من القبيح يؤيد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة تلك المقدمة والحاصل أنه بذلك الإسناد يعرف إضافته إليه تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم فبملاحظتها يتم المقصود وغرضه توضيح ما أجمله الكشاف وينحل بذلك أيضاً ما أورد على الكشاف حيث جعل الإسناد للاعلام بحل ما ينفقون أن التعبير عما ينفق بالمرزوق يغني عن استفادته من الإسناد ولا حاجة إلى جوابه قدس سره بأنه لما كان الرزق في أصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحلال والحرام تمسك بالإسناد وجه الانحلال ظاهر مما تقدم على أنه قدس سره أشار إلى أن المعنى اللغوي للرزق مراد هنا وقد مر مراراً أن المعنى العرفي راجع

عرض زائل ينقصه الإنفاق والعلم بالضد وقال الإمام الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ [الواقعة: ٨٢] أي حظكم من هذا الأمر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال أبو الحسن البصري الرزق التمكين من الانتفاع بالشيء بحيث لا يكون لغيره منعه من الانتفاع به وعلى هذا لا يكون الحرام رزقاً إلى هنا كلامه أقول فعلى هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة في هذه المسألة لفظي راجع إلى تفسير الرزق فإن من فسر بتخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به يجعله اعم من الحلال والحرام ومن فسره بما قاله أبو الحسين بجعله مختصاً بالحلال.

قوله: إيذاناً بأنهم ينفقون الحلال الطلق أي الحلال الصرف الخالص عن شوب الحرام قال الجوهري والطلق بالكسر الحال يقال هو لك طلقاً.

---

(١) ومن هذا قال الجصاص ولا خلاف بين المسلمين في أن الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وفي الحديث: «لا يقبل الله تعالى صدقة من غلول» ولم يلتفت إلى هذا القول فمعنى قوله ولا خلاف لا خلاف معتد به.

والقول بأن الجواب عنه أن التنوير باعتبار أن الإسناد للإيذان بكمال الحل كما يرشد إليه وصف الحل بالطلق يرد عليه أن الكلام في إثبات الحل وتنويره لا في كماله فهو أجنبي عن المقام وإن كان[1] في نفسه من تتمة المراد والطلق بكسر الطاء وسكون اللام وقاف الحلال كما في النهاية أو الخالص صفة مشبهة بوزن ملح.

قوله: (فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح) الأولى فإن إنفاق الحرام موجب الذم إشارة إلى غاية الإيذان والفائدة المترتبة عليه قد مر البيان في إنفاقه هل يوجب الثواب لمالكه مع أن الغاصب لا يثاب عليه اتفاقاً حتى قالوا لو تمنى الثواب يخشى عليه أمر عظيم وأما كون المنفق المال الذي لا يعرف صاحبه كاللقطة مثاباً عليه فليس مما نحن فيه فإنه بإذن الشارع ودفع قيمته إذا عرف صاحبه وطلب ماله فلتصرفه مال الغير بغير إذنه كما بين في محله.

قوله: (وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً﴾ [يونس: ٥٩]) عطف على أسند ومن تتمة التنوير وجه الاستدلال على طريق التنوير أن المشركين إنما ذموا بعد الحرام رزقاً فيشعر أن الحرام ليس برزق.

قوله: (وأصحابنا) ردوا ذلك حيث **(جعلوا الإسناد للتعظيم والتحريض على الإنفاق)** ومنعوا كون الإسناد للإيذان المذكور بل لتعظيم الرزق بسندان ما عظم قدره عنده تعالى وأراد إظهار عظمته إضافة إلى ذاته مثل بيت الله وناقة الله مع أن الإضافة إلى ذاته تعالى يؤذن بأنه مخلوق له تعالى وأما إيذان الحل فلا إلا على أصلهم الفاسد وقد بينا في موضعه ما فيه وما عليه وبسند ما تمسك أصحابنا كما سيجيء ووجه التحريض على الإنفاق أنه إذا علم أن الرزق منه تعالى وله لا يناسب الإمساك ونعم ما قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ولذا قال عليه السلام: «أنفق بلالاً ولا تخش من ذي العرض إقلالاً». وقيل إنه لتعظيم حق الإنفاق بأن يعرف أنه معط من مال الله تعالى لعبيده فلا يضيفه إلى نفسه لأنه أمين يصرف ماله لمستحقه وهذا جيد لو لم يفهم أنه تعالى ملكهم وجعل العبيد مالكين له ولك أن تقول وفيه زجر للمنفق عن المن على الفقراء وبيان أن المن له تعالى حيث رزقهم الله تعالى بيد غيرهم فلما أعطاهم رزقهم لا رزقه قال الله تعالى: ﴿فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء﴾ [النحل: ٧١] الآية. ولا ريب أن حال الفقراء يفهم منه بطريق الدلالة

قوله: وأصحابنا جعلوا الإسناد للتعظيم معناه أن الرزق وإن كان كله من الله لكن من شرط ما يضاف إليه تعالى من الأفعال أن يكون الأفضل فالأفضل كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ [الشعراء: ٨٠] وقوله تعالى: ﴿أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة: ٧].

---

(١) ولو قيل إنه قد ظهر منه أن أصل الحل معتبر في مطلق الرزق والمسند منه إلى الله تعالى حلال طلق يمكن الجواب بأن الرزق مأخوذ في مفهوم الإضافة إلى الله تعالى ولا يوجد رزق طلق غير مسند إليه تعالى ولذا قال هذا القائل تأمل.

هذا جواب الأول وأما الجواب عن الثاني فما أشار إليه بقوله (والذم) أي ذم المشركين لا لعدهم الحرام رزقاً كما زعموا بل (لتحريم ما لم يحرم) أي بل لحكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم أي الله مثل ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا﴾ [الأنعام: ١٣٩] الآية. فإنهم حكموا باختراعهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما أحل الله تعالى حراماً واختراعهم التحريم بآرائهم الفاسدة وهذا المعنى كالتصريح في النظم ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿قل آلله أذن لكم﴾ [يونس: ٥٩] الآية. يؤيد هذا وأما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لأنه لأخذه من النص الدال على المقيس مستند إلى الدليل لا إلى الاختراع.

قوله: (واختصاص ما رزقناهم) جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة بأن ما رزقناهم مختص (**بالحلال**) عندكم أيضاً فثبت أن الإسناد للإيذان المذكور فأجاب بأن تخصيصنا (**للقرينة**) المشعرة بذلك الاختصاص وهي أن المقام مدح المتقين والاتصاف بالتقوى يدل على أن الإنفاق من الحلال إذ التعاطي بالحرام يخل بالتقوى وكذا الإسناد إليه ينصرف عند الإطلاق إلى ما هو أفضل وأكمل وهو الحل وأما إذا انتفت القرينة ووجد المانع من الحمل إلى ما هو أكمل فلا اختصاص إذ الأشياء كلها مسندة إليه تعالى وإما المعتزلة فلا يجوزون إسناد الحرام إليه تعالى لتعاليه عن القبائح وزيف المصنف الوجهين من التنوير ولم يتعرض للجواب عن شبهتهم المشار إليها بقوله والمعتزلة لما استحالوا لطول ذيله ولشهرته في علم الكلام وقد أشرنا إليه ولما أبطل شبهاتهم حاول بيان أدلة تدل على أن الحرام رزق فقال (**وتمسكوا**) أي أصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الأخذ يقال تمسك به بمعنى أخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل إلا فيما له قوة ووثاقة إلا على سبيل التهكم (**لشمول الرزق له بقوله ﷺ**).

قوله: (في حديث عمرو بن قرة) بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعدها تاء تأنيث قيل وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن أمية قال كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله إن الله كتب علي الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي وكفي فأذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام: «لأذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو الله (**لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله**) وآخره أما إنك لو قلت بعد هذه النوبة شيئاً ضربتك ضرباً وجيعاً» كما في التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال إن المراد من قوله عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلاله لأنه ذكر في مقابله فقد أطلق الرزق على الحرام وأيضاً من رزقه بيان لما في قوله ما حرم الله فقد أضاف الرزق الحرام إليه تعالى وفائدة عليك للزجر عنه وإلا فما اختاره حرام مطلقاً لأنه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص دون غيره لعدم حرمته في ذاته كالمغصوب على الغاصب دون المالك ولمن أذن له المالك كما أن الحل كذلك كالميتة ولحم الخنزير للمضطر دون غيره وبهذا البيان ينحل ما قيل عليه إنه لا

يدل على أنه رزق عليه لمن حرم فليكن رزقاً لمن حل له ولذا استدل به المعتزلة على مذهبهم وجه الانحلال أن مراده الكسب بالغناء فهو حرام مطلقاً فلا يحال لأحد قطعاً غايته أن المخاطب لكونه سائلاً قال عليه السلام «ما حرم الله عليك» ولفائدة ذكرناها آنفاً فما معنى فليكن رزقاً لمن حل له مع أن الكلام في كسب الخبيث قوله عليه السلام: «يا عدو الله» يشعر بأنه كافر أو منافق لكن نقل عن ابن حجر أنه قال في الإصابة أنه ذكره غير واحد في الصحابة وأسندوا هذا الحديث له ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قوله عليه السلام: «يا عدو الله» للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء وإضافة الحديث إلى عمرو بن قرة لكونه سبباً لوروده إذ الراوي صفوان كما مر ثم تمسك أصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة بالقلب لأن المعتزلة استدلوا على مذهبهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب.

قوله: **(وبأنه لو لم يكن رزقاً)** عطفاً على قوله بقوله عليه السلام أي وبأن الحرام لو لم يكن رزقاً يلزم **(لم يكن المتغذي به طول عمره)** أي في جميع عمره **(مرزوقاً وليس كذلك)** وهذا باطل مخالف **(لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾** [هود: ٦]) المتغذي من التغذي تفعل من الغذاء بالذال المعجمة مطلق الطعام وأما بالدال المهملة فمختص بالطعام أول النهار هذا دليل عقلي تمسك به أصحابنا بعد الدليل النقلي قدم النقلي لوثاقته وأما الدليل العقلي فيرد من طرفهم عليه أنه قد ساقه الله تعالى إليه كثيراً من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره وبأنه منقود بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب أنه لا بد من تحقق مادة النقض ومثل هذا الشخص لا نسلم تحققه إذ هو مرزوق في بطن الأم بالدم وقد صرح به الفقهاء والمفسرون قال الشيخ البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾ [النحل: ٦٦] الآية فيندفع الزائد أولاً إلى الرحم لأجل الجنين انتهى والقول بأنا نفرض ذلك الشخص أنه مات في بطن أمه إذا نفخ فيه الروح بلا تغذي أصلاً مدفوع بأنه لا نسلم تحققه فلا بد من إثبات مادة النقض للناقض ودون إثباتها خرط القتاد ونحن في وراء المنع فيكفينا الجواز فإن قيل إنه يرد عليكم مثل ما أورد عليهم من أن وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال غير مسلم فالملازمة في قولكم بأنه لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذ به مرزوقاً ممنوعة فالجواب إن وجود ذلك الشخص في غاية الظهور خصوصاً في زماننا ألا يرى أن الصبيان الذين من الزواني والبغايا وأهل الهواء الذين لا شغل لهم دون كسب الحرام كثيراً ما يموتون قبل أن يصلوا إلى صلاحية الكسب فيتحقق وجود شخص اغتذوا في جميع العمر بالحرام وألبان أمهاتهم لكونها متولدة من الغذاء الحرام لا يحكم بحله ومنع هذا مكابرة وأما قولهم إنه قد ساقه الله تعالى إليه كثيراً من المباحات فمدفوع بأن الكلام في رزق ساقه الله تعالى إليه ليأكله قال قدس سره في شرح قول صاحب المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى إلى الغير كله الخ ليس ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال

انتهى فما لم يؤكل ولو سلم ذلك فدليلنا النقلي سالم عن هذه المناقشة وقيل أقول الجواب عن الأول هو أن المفروض مرزوقاً هو الصبي قبل البلوغ وقبل أن يكون أهلاً للاكتساب ولو كان بالغاً قادراً يفرض أنه تعالى لم يسق إليه شيئاً من المباح فإن قيل فحينئذ يكون مضطراً فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الأصول إن المحرم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار وأما عن الثاني فهو أن معنى الآية والله أعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليندفع السمك انتهى ولا يخفى عليك إن هذا المعنى لا يناسب جزالة النظم الجليل إذ تخصيص العام إما باللفظ المستقل أو الغير المستقل وإما بغير اللفظ كالعقد والعرف والعادة والكل منتف هنا وأما المثال المذكور فمخصص بالعادة والوجه ما قدمناه.

قوله: (وأنفق الشيء وأنفذه أخوان) خلا أن في الثاني معنى الإذهاب بالكلية دون الأول والمراد بالإخوة توافقهما في الاشتقاق الأكبر وهو الاشتراك في أصل المعنى وأكثر الحروف مع التناسب في الباقي في المخرج وإلى هذا أشار بقوله **(ولو استقريت الألفاظ)** حيث اقتصر على الفاء والعين **(وجدت كل ما فاءه نوناً وعينه فاء)** نقد ونفذ ونفر ونفس ونفث ونفح ونفخ ونفى ونفض ونفل دالاً على معنى الذهاب وإن لم يكن الذهاب بالكلية وكذا الخروج والإنفاق يذهب بسببه بعض المال.

قوله: (والظاهر من إنفاق ما رزقهم الله تعالى صرف المال) إذ إبقاء المطلق على إطلاقه ما لم يتحقق ما يوجب التقييد هو الظاهر بل بمنزلة الواجب وهنا كذلك وإنما قال صرف المال مع أن الظاهر صرف الرزق تنبيهاً على أن الرزق هنا كما أشار إليه في تفسيره مطلق المال لا بمعنى ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكله وقد يقال إطلاق الرزق على

قوله: وأنفق الشيء وانفده أخوان أي هما يتناسبان في المعنى فبينهما اشتقاق أكبر فإن بينهما تناسباً في التركيب أي في أكثر حروفه والمعنى لأن كل واحد منهما مشتمل على معنى الذهاب والخروج وكذا كل ما فاؤه نون وعينه فاء مثل نفث ونفر ونفس ونفل ونفع ونفى.

قوله: والظاهر من هذا الإنفاق صرف المال إلى آخره أي صرف المال في سبل الخير مطلقاً من غير تخصيصه بالإنفاق الواجب وجه ظهور معنى الإطلاق أنسب للمدح من التقييد لإفادته أنهم ينفقون من كل جنس ما يحمد به فإن المقام المدح ومن أراد به الزكاة المفروضة نظر إلى أنها هي التي تقترن بمطلق الصلاة نحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] وقولهم باب الصلاة وباب الزكاة فإن اقتران ذكر الزكاة بذكر الصلاة في مواضع كثيرة قرينة لكون المراد به ههنا الزكاة المفروضة لوقوعه في قرآن الصلاة وهو المعنى بقوله أو خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها أو نظراً إلى أن الزكاة أفضل أنواع الإنفاق والأصل فيه فإن مرتبة قرب الفرائض أعلى واسنى من مرتبة قرب النوافل وما يحصل به زيادة القرب من العبادات فهو أفضل من سائرها وهو الأصل فيها قال صاحب الكشاف وجائز أن يراد به الزكاة المفروضة لاقترانه بأخت الزكاة وشقيقتها وهي الصلاة وأن تراد هي وغيرها من النفقات في سبل الخير لمجيئه مطلقاً يصلح أن يتناول كل منفق.

المنفق لكونه بصدده إلا على معنى الذهاب والخراج والظاهر من إنفاق ما رزقهم الله صرف المال **(في سبيل الخير)** ووقع في بعض النسخ في سبيل الله بدله ومعناه جهة القربة والطاعة وسيجيء الإشارة إليه من المصنف **(من الفرض)** كالزكاة ونفقة الزوجات والأقارب والإنفاق على النفس **(والنفل)** أي المندوب **(ومن فسره بالزكاة)** لا يريد التخصيص لأنه خلاف الظاهر بل **(ذكر أفضل أنواعه)** وأكمله **(والأصل فيه)** أي في الإنفاق وكونها أصلاً فيه بالنسبة إلى الإنفاق على نفسه وعلى من تجب نفقته محل تأمل إلا أن يقال مراده بالنظر إلى النفل أو تعميم الزكاة **(أو خصصه بها)** أي أراد التخصيص ولم يجعله عاماً **(لاقترانه بما هو شقيقها)** أي أختها ونظيرها فحينئذٍ لا تظهر نكتة العدول من يؤتون الزكاة أو الزكاة يؤتون واحتمال الأول أرجح أما أولاً فلحمل المطلق على إطلاقه وأما ثانياً فلأن مقام المدح يناسبه العموم ودخول الزكاة تحت العموم كاف في الاقتران بما هو شقيقها والمراد بها الصلاة من حيث إن كلا منهما أم العبادات أما الصلاة فأم العبادات البدنية وأما الزكاة فأم العبادات المالية وأفضلها أو من حيث استتباعهما لغيرهما.

قوله: (وتقديم المفعول) أي المفعول به بواسطة الجر وهو ما ينفقون لا مجموع الجار والمجرور بتأويل بعض ما رزقناهم لأن قوله وإدخال من التبعيضية عليه يأباه لكن المنفق بعض المرزوق لا نفس المرزوق ومن هذا قال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الإطلاق تنبيهاً على أنه بحسب المعنى مفعول به أي بعض ما رزقناهم وإن كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر أي شيئاً مما رزقناهم وفي مثل هذا لا تسامح في قولهم الجار والمجرور مفعول به فتدبر فمعنى قوله **(وإدخال من التبعيضية عليه)** أي على المجرور من المفعول تسامح ولو ترك لفظ عليه لكان خالياً عن المسامحة **(للاهتمام به)** والمراد الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم أو السامع بشأنه واهتمامه بحاله لغرض من الأغراض وهو كونه نصب عين المنفق في حال الإنفاق لشرفه المكتسب من إسناده إليه تعالى فلا إشكال بأن مجرد الأهمية لا يكون نكتة في التقديم ما لم يتبين وجه الأهمية ثم

قوله: وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام التخصيص أعني حصر الإنفاق في بعض المال الحلال فإن من تبعيضية فالمعنى بعض ما رزقناهم ينفقون لأكله سواء أريد به الزكاة المفروضة أو مطلق ما انفق في سبل الخير أما تخصيص البعض على أن يراد به الزكاة بالذكر فظاهر لأن الزكاة إنما تكون بعض المال وأما على أن يراد به مطلق الإنفاق فللحث على الاقتصاد الذي هو وسط بين الإسراف والاقتار ففيه مع الاهتمام بشأن المنفق ورعاية الفاصلة تضمين المدح باجتناب عن رذيلة السرف أيضاً فعلى تقدير أن يخص البعض المفروض يوهم التقديم نفي مقابله الذي هو الإنفاق المقطوع عنه وهذا لا يناسب مقام المدح فالوجه أن يراعى التقابل حينئذٍ فيما بين مفهومي البعض والكل لا بين مفهومي الواجب وغير الواجب.

قوله: وإدخال من التبعيضية عليه للكف عن الإسراف المنهي عنه هذا مبني على أن يراد بالإنفاق مطلق صرف المال في سبل الخير لا على أن يراد به الزكاة.

المراد مجرد الأهمية بلا اعتبار الحصر والتخصيص كما هو الظاهر أو الاهتمام والتخصيص معاً إذ يحتمل أن يكون المنفق البعض الذي هو متحقق في ضمن انفاق الكل ولدفع هذا الاحتمال قدم للتخصيص أو لدفع احتمال إنفاق بعض ما رزقهم غيره تعالى لعدم وجوده وامتناعه والمعنى وينفقون بعض ما رزقناهم فقط لا كله لعدم مشروعيته أو ينفقون بعض ما رزقناهم لا بعض ما رزقهم غيرنا لامتناعه وهذا الاحتمال الأخير وإن يرى خلاف الظاهر لكنه أدخل في التحريض على الإنفاق والترغيب فيه[١].

قوله: وقيل تقديمه لأن المكتسب مقدم على الإنفاق انتهى قال تعالى: ﴿وأنفقوا مما رزقناكم﴾ [المنافقون: ١٠] ونظائره كثيرة في القرآن.

قوله: (وللمحافظة على رؤوس الآي) بالمد جمع آية أي لمحافظة الفواصل ويسمى سجعاً في غير كلام الله تعالى وفي القرآن يسمى فاصلة ولا يقال في القرآن إسجاع للتأدب قيل وقال البقاعي في كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال أبو بكر الباقلاني في كتاب الإعجاز ذهب أصحابنا الأشاعرة كلهم إلى نفي السجع في القرآن كما ذكره أبو الحسن الأشعري في غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم إلى إثباته انتهى ولا يعرف للإنكار وجه لأن مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجع بأنواعه وهي مطرف وترصيع ومتواز متحقق في كلام الله تعالى أيضاً ونفيه من كلامه تعالى مع إثباته في غير كلامه تعالى ظاهره تحكم بحت وما قاله أبو حيان في قوله تعالى: ﴿ولا الظل ولا الحرور﴾ [فاطر: ٢١] أنه لا يقال في القرآن قدم وآخر كذا للسجع لأن الإعجاز ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى فمع مخالفة ما قرره في والصافات من أن التعبير بما رد دون مريد للفاصلة مدفوع بأن القرآن معجز من جهة النظم كما أنه معجز من جهة المعنى قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة﴾ [الأنعام: ٢٥] الآية ولما كان القرآن معجزاً من حيث اللفظ والمعنى أثبت لمنكريه ما يمنع عن فهم المعنى وإدراك اللفظ وفي مرآة الأصول في بحث شرط الراوي بخلاف القرآن فإن فهم تمام معناه ليس بشرط إذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به أحكام مخصوصة نعم إن البلاغة ليست صفة اللفظ من حيث إنه لفظ وصوت بل من حيث إفادته المعنى المصوغ له الكلام ولا شك في إفادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لأجل السجع عما كان لا يتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى ضعيف فإنه يرد في كل وجه ذكر في التقديم والتأخير وبعضهم حاول التوفيق فقال والحق إنه وقع في القرآن من غير التزام فمن نفاه نفي التزامه ومن أثبته أراد وروده بلا التزام انتهى ملخصاً وبهذا حصل التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجع ومن الشعر وبين نهيه عليه السلام عن ذلك.

---

(١) والحاصل أن التخصيص إن اعتبر بالنظر إلى المضاف فقط فهو قصر بعض ما هو رزقهم وإن لوحظ المضاف مع المضاف إليه فيتحقق الاحتمال الثاني.

قوله: (كالكف عن الإسراف المنهي عنه) وإنما قال كالكف لأن الكف ليس بصريح ولما كان عند المصنف كون المراد صرف المال في سبيل الخير عاماً للفرض والنفل راجحاً اكتفى بهذه النكتة إذ الإسراف إنما يتصور في النفل إذ الزكاة لا تكون بجميع المال وأما على تقدير تخصيصه بالفرض فلأن الفرض البعض فللتنبيه على ذلك أدخل من التبعيضية ثم إن هذا مختص بمن لم يصبر على الفاقة وأما من صبر بتوفيق إلهي فإنفاق الكل محمود كما روي أن أبا بكر الصديق فعل ذلك وأنت خبير بأن الكف عن الإسراف في النظم الجليل مطلق وأيضاً قال الله تعالى خطاباً بالنبية ﴿ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ [الإسراء: ٢٩] فمن يعادل الرسول عليه السلام في الصبر المذكور فإذا منع عليه السلام عن ذلك فمنع الغير يكون بالطريق الأحرى والقول بأن الكف عن الإسراف في معلل بعدم الصبر والسؤال من الناس فإذا انتفت العلة انتفى الحكم يخدشه منع النبي عليه السلام عن ذلك الإسراف المنهي عنه (ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون).

قوله: (المعاون) بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به من العون وهو المظاهرة يقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعلة بضم العين فجمعه على معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم أصلية ووزنها فعولة وجمعها على معاون على القياس والعون أعم من النصرة كما سيجيء من المصنف بيانه وفي بعض النسخ المعادن بالدال المهملة جمع معدن بكسر الدال والنسخة الأولى هي الأولى قوله (التي آتاهم الله تعالى) إشارة إلى أن الرزق بمعنى الإعطاء مجاز بعلاقة الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص وكذا الإنفاق مجاز للإيصال بطريق استعمال المقيد في المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقي والمجازي واستعمال اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائز بالاتفاق مثل استعمال لا أضع قدمي في دار فلان في الدخول حافياً الذي هو من معناه الحقيقي والدخول متنعلاً وراكباً الذي هو معناه المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقاً الشامل للدخول حافياً وراكباً ومتنعلاً لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة وما نحن فيه استعمل الرزق والإنفاق في الإعطاء والإيصال مجازاً الذي هو شامل للرزق الحقيقي والإنفاق الحقيقي والمجازي منهما.

قوله: (من النعم الظاهرة) كالأموال (والباطنة) كالعلم وبذله وتعليمه انفاق.

قوله: (ويؤيده قوله عليه السلام إن علماً لا يقال به) وهو الصحيح وفي نسخة يفاد وفي نسخة لا يقال فيه وهذا حديث أخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله تعالى

قوله: ويحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون الخ أخذ هذا المعنى العام وإن كان أعانه عليه لفظ ما الإبهامية لكن لا يساعده لفظ الإنفاق إلا بتكلف ارتكاب المجاز في البعض كالعلم وما أشبهه وأيضاً يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز في لفظ ينفقون والرجوع إلى عموم المجاز خلاف الظاهر.

عنهما مرفوعاً ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل ينبغي أن يحدث فيه فإنفاق العلم تعليمه وإنفاق ذي الجاه شفاعته الحسنة وذي القدرة نصر العاجزين وجه التأييد هو أنه يتضمن تشبيه علم يقال به ويحدثه بكنز ينفق منه فيصح تعميم الإنفاق إلى إنفاق المال وغيره.

قوله: (ككنز لا ينفق منه واليه) أي إلى هذا الاحتمال الذي يراد به الإنفاق من جميع المعاون **(ذهب من قال ومما خصصناهم من أنوار المعرفة يفيضون)** التعبير بالتخصيص لرعاية أصل معنى الرزق وفائدة التبعيض حينئذ الإشارة إلى ما ورد من أنه كلموا الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم فالاحتراز عن الإسراف بل عن التبذير واجب هنا أيضاً لكن لا لضر يعود إلى المنفق بكسر الفاء كما في إنفاق المال بل لضر يعود إلى المنفق بفتح الفاء وجه الترقي إن التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فلساً وكذا تعليم العلم وتحديثه لغير أهله ممنوع كما أن الإسراف وهو البذل متجاوز الحد حرام وممنوع فيهما والرزق على هذا الاحتمال وإن كان عاماً لكن الذاهب خص أنوار المعرفة بالذكر لشرفها وللإشارة إلى أن الإنفاق التام والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فإن متاع الدنيا عرض زائل وينقصه الإنفاق وأما العلم فيزيد بالإنفاق والتعليم ولا يضره عدم تحقق معنى الذهاب لأنه معنى مجازي وهذا لذاهب لم يدع إن هذا مختص بإنفاق المعرفة إذ لم يذهب إليه أحد بل مراده التعميم لكنه أظهر لما خفي وأعرض عما ظهر فلا إشكال بأن المص قال **(وإلى هذا التعميم ذهب من قال)** الخ مع أنه لم يذهب إليه بل إلى تخصيص إنفاق المعرفة فإضافة الأنوار من قبيل إضافة المشبه به إلى المشبه ويحتمل أن يكون استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه المعرفة بالنيرين ويفيضون استعارة تبعية من فاض الماء فيضاً وفيضوضة إذا كثر حتى سال عن جانب الوادي والفيض في الاصطلاح إنما يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض كذا في حاشية المطالع فاختيار يفيضون حاوٍ على إشارات بارعة ورموز فائقة منها التنبيه على مداومة التعليم ومنها التحديث بلا عوض ولا غرض من الأغراض الفانية وتوضيح الاستعارة مفوض إلى السليقة المستقيمة.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (٤)

قوله: (هم مؤمنو أهل الكتاب) ذكر في توجيه العطف أربعة أوجه قدم هذا الوجه

قوله: هم مؤمنو أهل الكتاب بقرينة ﴿وما أنزل من قبلك﴾ [البقرة: ٤] قوله إذ المراد بأولئك تعليل لتغاير المعطوفين ذاتاً وكان عليه أن لا يقطع به بل يقول على أن المراد بدل إذ المراد لاحتمال أن يكونوا عين الأول والعطف لتغاير الصفات كما ذكر بعده بقوله ويحتمل أن يراد به الأولون بل هذا الاحتمال وهو احتمال أن يكونوا عين الأولين هو الراجح لأن امتياز مؤمني أهل الكتاب عن المؤمنين بالغيب بهذه الصفات غير لائح لأن سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات فتخصيص كل بطائفة تحكم وما قيل من أن إيمان من آمن في عهد النبي ﷺ بالكتاب المنزل من قبل من غير أهل الكتاب إنما هو في ضمن إيمانهم بالمنزل على النبي ﷺ بخلاف إيمان أهل الكتاب فإن إيمانهم بما أنزل قبل القرآن ليس في ضمن إيمانهم بالقرآن فبذلك قد تمايزا

لرجحانه إما أولاً فلأنه مأثور عن الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم وإما ثانياً فلأن التغاير في العطف هو الأصل مع قربه والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى وتوحيد الكتاب لكونه جنساً وخص بعضهم النصارى وبعضهم اليهود والصحيح ما ذكرناه لأن العموم ظاهر ولا قرينة للتخصيص **(كعبد الله بن سلام رضي الله عنه)** بتخفيف اللام وهي مشددة في غيره من الإعلام صحابي أنصاري[1] وهو من يهود بني إسرائيل من بني قينقاع بفتح القاف وسكون الياء وفتح النون قبله من اليهود من ولد يوسف عليه السلام فكان اسمه الحصين فسماه النبي عليه السلام عبد الله وقد شهد له النبي عليه السلام بالجنة واختلف في زمان إسلامه[2] وأنه توفي بالمدينة سنة ثلاث أو وأربعين من الهجرة النبوية **(والإضراب)** جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها والزمخشري رجح الثاني وقيل جمع ضريب على وزن شريف وإشراف مأخوذ من يضرب بالقداح أي قداح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشبيه فإضرابه أمثاله قال قدس سره الجمهور على أنه جمع ضرب بالفتح وعند المص رحمه الله بكسرها فعل بمعنى المفعول كالطحن وهو الذي يضرب به المثل ولا بد أن يكون مماثلاً للمضروب فيه ويعضده مثل وشبه ولعل هذا معنى عرفي له وإلا فهو مخالف لما ثبت في اللغة وفي بعض النسخ **(أصحابه)** أي الذين صاحبوه في الإيمان مع كونهم من أهل الكتاب سواء كانوا من أهل التوراة أو أهل الإنجيل.

قوله: (وأضرابه معطوفون) وفي بعض النسخ معطوف والجمع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين **(على الذين يؤمنون بالغيب)** لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس للتنبيه على أن كون الموصول معطوفاً عليه ومعطوفاً باعتبار ملاحظة الصلة ألا يرى قال معطوفون أي مؤمنو أهل الكتاب سواء كان منقطعاً عن المتقين أو موصولاً به **(داخلون معهم في جملة المتقين)** إما على تقدير كونه موصولاً بالمتقين فظاهر وإما على تقدير كونه

وانفراداً مرفوع بأن ذلك الامتياز إنما حصل بما يخص كلا من الإيمانين والمقصود إنما يتم إذا حصل التمايز بين مفهومي المعطوف والمعطوف عليه وهذا لم يحصل من مفهوميهما إذ قد قلنا إن سائر المؤمنين يشاركونهم في هذه الصفات التي يشتمل عليها مفهوم المعطوف ويمكن أن يقال في الامتياز أن المراد بالمعطوف عليهم هم الذين حصل لهم اليقين من طرف أدلة العقل وبالمعطوف عليهم من حصل له ذلك من طرف أدلة النقل وذكر النقل في الثاني تخصيص الأول بالعقل وتقييده به للمقابلة مع كونه عام المعنى على نحو ما قالوا في بيان قول الزمخشري الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً ونزله بحسب المصالح منجماً إن المراد بالإنزال هنا إنزاله جملة واحدة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المنبىء عن التفصيل والتوزيع وإن كان الإنزال بحسب اللغة أعم مما أنزل جملة وموزعاً.

قوله: أو على المتقين أقول كان الأولى عليه أن يذكره بعد الاحتمال الثاني لئلا يقع الفصل

---

(١) يروي عنه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه.

(٢) قيل أسلم أول ما قدم النبي عليه السلام المدينة وقيل تأخر إسلامه إلى سنة ثمانية.

منقطعاً عن المتقين فلأنه وإن لم يكن جارياً عليه حقيقة لكنه كالجاري عليه فيكونون داخلين في جملة المتقين وقد مر التوضيح هناك وجعل مؤمني أهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم في الإيمان إذ المراد كما سيصرح به الذين آمنوا عن الشرك ولا ريب في سبقهم قوله داخلون خبر ثالث للفظ هم كما أن معطوفون خبر ثان وتعدد الخبر بلا عطف جائز ومذهب البعض والمختار عند المص **(دخول أخصين تحت أعم)** مفعول مطلق وأخصين بفتح الصاد مثنى أخص وجوز كسر الصاد على أنه مذكر سالم لا خص باعتبار المعنى وهو تكلف وغير شائع الاستعمال **(إذ المراد بأولئك)** يعني الذين يؤمنون بالغيب **(الذين آمنوا عن الشرك)** أي إيماناً متباعداً عن الشرك **(والإنكار)** جزم كون المراد أولئك وإن كان عاماً بحسب المفهوم لأولئك ولهؤلاء لاقترانهم في الذكر بأهل الكتاب كما قال تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾ [البينة: ١]) الآية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهذا كاف في إيراد الكلام في صورة الجزم توهيناً لما عداه من الاحتمال فاتضح كون أولئك أخص من المتقين وأما أخصية هؤلاء فلأن المراد بهم لا يتناول الطائفة الأولى إذ المراد بالإيمان بما أنزل من قبلك الإيمان تفصيلاً وهو مختص بأهل الكتاب إذ وجوب الإيمان بذلك على من عدا أهل الكتاب إجمالاً دون تفصيل كما سيصرح به المصنف في آخر الدرس فظهر أيضاً أخصية هؤلاء أيضاً وثبت أيضاً تباين المتعاطفين فقوله إذ المراد دليل للأخصية ظاهر أو مثبت للتباين أيضاً والمراد بالشرك عبادة الأصنام ونحوها فلا يدخل فيهم أهل الكتاب فإنهم وإن كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله لكنهم ليسوا عابدين الأصنام ولا مشركين بهذا المعنى وأيضاً يزعمون أنهم موحدون ومن هذا يحل ذبائحهم ونزوج نسائهم كما صرح به أئمة الفقهاء والمراد بالإنكار إنكار النبي عليه السلام وإما أهل الكتاب فلا ينكرونه بل يعرفونه قال الله تعالى: ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه﴾ [البقرة: ١٤٦] الآية وإن لم تكن تلك المعرفة إيماناً ما لم يصدقوه باختيارهم وبهذا البيان ظهر وجه قوله **(وهؤلاء مقابلوهم)** إذ بين الشرك والتوحيد وبين الإنكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على المحل والموصوف به كما هو المراد هنا.

قوله: (فكانت الآية تفصيلاً للمتقين) سواء كان الموصول الأول موصولاً به أو مفصولاً عنه.

قوله: (وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما) قيل أخرجه ابن جرير مسنداً.

قوله: (أو على المتقين) هذا الوجه الثاني من الوجوه الأربعة وفي هذا الوجه أيضاً العطف عطف المباين على المباين كما في الأول وما ذكره فيه معتبر هنا أيضاً خلا أن الآية الأولى بيان

بين الرديفين بالأجنبي فإن هذين الاحتمالين إنما هما على أن يعطف الذين يؤمنون بما أنزل إليك على الذين يؤمنون بالغيب وذكر العطف على المتقين بين هذين الاحتمالين المتصلين بحسب المعنى ليس كما ينبغي فلعل توسيطه بين هذين الوجهين لكونه مناسباً للوجه الأول في كونه تفضيلاً للمتقين بخلاف الوجه الثاني.

للمتقين بخلاف الآية الثانية في هذا الوجه وعلى تقدير أن يكون الذين يؤمنون بالغيب موصولاً بالمتقين لئلا يلزم الفصل بالأجنبي بين المبتدأ والخبر وبين المعطوف والمعطوف عليه وبهذا يظهر وجه تقديمه على ما بعده وأما تأخيره عن الأول فلبعده عن المعطوف عليه.

قوله: (فكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك) أي فقط أو عن جميع الكبائر أو مع التبتل إليه تعالى بشراشره فتنتظم الأوجه الثلاثة والذين آمنوا أي (و) هدى **(للذين آمنوا من أهل الكتاب)** بالقرآن بعد الإيمان بالكتب المنزلة قبل وهم وإن كانوا متقين ومن إفرادهم لكنهم ليسوا بمتقين عن الشرك بالمعنى المذكور وبهذا الاعتبار تصح المقابلة فلا إشكال بأنهم من جملة المتقين كما صرح به أولاً فكيف تصح المقابلة والنكتة في هذا التخصيص للإيذان بتنزههم عن حالتهم الأولى بالمرة لما فيها من كمال الخروج عن الشرائع بأسرها المستدعية الاتقاء عن تلك الحالة الشنيعة بخلاف أهل الكتاب فإنهم متمسكون بأصول الشرائع وإن حرفوا بعضها عن موضعه وموحدون على زعمهم فلا يخرجون عنها بالكلية فلا يليق الإيذان بأنهم تنزهوا عن حالتهم الأولى بالمرة وهذه نكتة مصححة لا موجبة فلا تغفل وإنما قال فكأنه قال هدى الخ لعدم الجزم بهذا المعنى وإنما قلنا إيمان أهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل الإيمان بالقرآن لأن إيمانهم بما أنزل قبل القرآن إيمان قديم ليس بحادث ومثابون عليه كما قال الله تعالى: ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ [القصص: ٥٤] الآية قال المصنف هناك مرة على إيمانهم بكتابهم ومرة على إيمانهم بالقرآن قال المصنف في أواخر سورة الحديد ولا يبعد أن يثابوا على دينهم السابق وإن كان منسوخاً ببركة الإسلام إذ إيمانهم السابق بكتابهم كان معتداً به بسبب إيمانهم بالقرآن كما أن أعمال الكفار الصالحات يكون معتداً بها بعد الإيمان بالقرآن صرح به علي القاري في شرح حديث لأهل الكتاب أجران ولذهول ابن الكمال عن هذه الدقيقة اللطيفة قال إن إيمانهم بما أنزل من قبله إيمان حادث لا إيمان ثابت لأن إيمانهم السابق إنكار له في الحقيقة لا تصديق به وقد أنطق الله الحق في تفسير الآية المذكورة فقال مرة الخ على إيمانهم بكتابهم ومرة على إيمانهم بالقرآن.

قوله: (ويحتمل أن يراد بهم الأولون) فتعريف الموصولين للجنس وزيفه بالتعبير بالاحتمال لانتفاء ما هو الأصل في العطف وهو تباين المتعاطفين وأما عدم كونه مأثوراً فمشترك بين هذا وبين الوجه الثاني والمراد بالأولين هم الذين آمنوا عن الشرك والإنكار وهذا ضعيف بل المراد بهم جميع المتقين سواء كانوا من أهل الشرك أو من أهل الكتاب فيجعل كلا الموصولين عبارة عن الكل مندرجاً تحت المتقين واندراج إيمان الكتب المنزلة في الإيمان بالغيب لا يضر لأنه للاعتناء بشأنه ذكر بعده على أن الاندراج غير ظاهر كما سيجيء التوضيح من المص **(بأعيانهم)** والأعيان جمع عين بمعنى الذات أي ما صدقت عليه الأسماء الموصولة في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات وذكر أعيانهم للتنبيه على ذلك أي أن المراد الأولون لكن من جهة الذات وأما من جهة الصفات فلا وإلى هذا أشار بقوله ووسط العاطف الخ.

قوله: (ووسط العاطف) جواب سؤال نشأ من بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع أن العطف يقتضي التغاير فحاول بيان صحة ذلك العطف وبين أن التغاير بحسب الصفات كاف في العطف ونبه بإيراد تعدد الشواهد على كثرته وفصاحته لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الآتي الذي يفيد العلم وأما سببه الخارجي فهو في الحقيقة عطف الصفة على الصفة وذكر الذوات لتعيين الموصوف.

قوله: (كما وسط في قوله:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم)

البيت من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه هذا أصله ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعارة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من أسماء الملوك لعظم هممهم أو لأنهم يفعلون ما يهمون به والكتيبة الجيش وليث بمعنى أسد تشبيه بليغ لا استعارة ومؤول بالشجاع اللازم له إذ الكلام في توسيط العاطف بين الصفات والمزدحم اسم مكان من الازدحام أي موضع الازدحام أي معركة القتال بقرينة أن المقام مقام المدح.

قوله: (ويا لهف زيابة للحارث الصابح فالغانم) اللهف كلمة تحسر نزلت منزلة العقلاء فناداه أي تعال فإن هذا أوانك وزيابة بفتح الزاي وتشديد الياء تحتانية المثناة وبعد الألف موحدة اسم أم شاعر أو اسم أبيه أجاب ابن زيابة التيمي عن شعر قاله الحارث بن همام الشيباني توعده بالقتل في شعره فقال يا ابن زيابة إن تلقني لا تلقني في النعم العازب

قوله: ووسط العاطف كما وسط في قوله إلى الملك القرم لما اقتضى العطف تغاير المعطوفين والمعطوفون في هذا الاحتمال عين المعطوف عليهم ذاتاً بين معنى المتغاير بأن حمله على تغاير معاني الصفات ومثل ذلك يجري في العطف بالواو والعطف بالفاء واستشهد على جريانه في الحرفين بالبيتين القرم الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه ثم سمي به السيد والهمام اسم من أسماء الملوك الذين عظمت همتهم وإذا هموا بأمر فعلوه لا يقدر على منع ما هموا به العدو الكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم إذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة مزدحم لأنها موضع المزاحمة ومعنى البيت إلى الملك الجامع للسيادة والكمال في النسب والشجاعة.

قوله: يا لهف زيابة البيت اللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على ما فات والزيابة اسم أبي الشاعر القائل لهذا الشعر قاله في جواب حارث بن همام حين قال الحارث يا ابن زيابة أن تلقني لا تلقني في النعم العازب وبعده وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب يعني يا ابن زيابة أنت إن تجدني لا تجدني راعياً الأنعام في المراعي البعيدة مثلك والعازب من عزبت الإبل أي بعدت في المرعى وبعد هذا البيت وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب.

قوله: وتلقني عطف على جواب الشرط في البيت السابق ويشد من الشد بمعنى العدو واجرد فرس قصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الإبل وكذا البرك بالفتح يقال ما أحسن بركة هذه الناقة يعني وتجدني نعدو على فرس قصير الشعر بتقدم الصدر مشرف إشراف كإشراف الراكب كإشراف المركب فقال ابن زيابة في جوابه يا لهف زيابة البيت أي يا حسرة لأبي من أجل الحارث

وتلقني يشدني أجرد متقدم البركة كالراكب يعني يا ابن زيابة أنت إن تجدني لا تجدني راعي الأنعام في المراعي البعيدة مثلك بل تجدني بخلافه والعازب من عزيت الإبل إذ بعدت في المرعى فأجاب يا لهف زيابة الخ أي يا حسرة أبي وأمي من أجل ذلك الرجل من الصفات فإنه صابح أي مغير صباحاً وغانم وآيب راجع سالم قيل ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات للحارث وتهكم على تقدير عدم حصولها إذ الحارث توعد لابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والإياب يعقبها عطف بالفاء ففهم منه أن العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء كالواو ونحوه.

قوله: (على معنى أنهم) متعلق بقوله وسط الخ لما ادعى أولاً أن العطف بتغاير الصفات والظاهر أنه لا تغاير هنا في الصفات فإن متعلق التصديق في كلام المقامين واحد حتى قال بعضهم فظهر أن ما فصل بقوله: ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآية بعينه ما عبر عنه إجمالاً بقوله تعالى: ﴿بِٱلْغَيْبِ﴾ الآية حاول مغايرته لما قبله فقال على معنى أنهم الخ فبين أن متعلق التصديق في الأول ما يدركه العقل جملة وفي المعطوف متعلقه ما لا طريق إليه غير السمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداه بعلى للإشارة إلى ما وقع التوسيط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدى بعلى لأسلوبه الخاص كذا قيل نقلاً عن المحقق الدواني **(الجامعون بين الإيمان بما يدركه العقل جملة)** كتوحيد الله تعالى وسائر صفاته العلية **(والإتيان بما يصدقه)** عطف على الإيمان والضمير إليه تصديق الفرع بالأصل فإن العبادة فرع الإيمان بوجوده تعالى لكنها إمارة على وجوه التصديق دالة

فيما يحصل له من المراد والاتصاف بهذه الأوصاف التي وقعت بعضها عقيب بعض من الصبح والغنيمة والإياب الصابح الإغارة صباحاً أي الذي صبح فغنم فآب فالعطف بالفاء للدلالة على الترتيب في الاتصاف بهذه الأوصاف فعلى هذا يكون الكلام محمولاً على الاستهزاء والتهكم لأن الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن جوابه وقيل الكلام محمول على ظاهره ليس صادراً على قصد التهكم هذا ولكون حمل معنى العطف على تغاير الذوات اظهر آخر رحمه الله هذا الوجه عن الوجه الأول وكون دلالة العطف بالواو على تغاير الذوات اظهر إنما هو إذا توسطت الواو بين الألفاظ الدالة على الذوات أو الدالة على الذوات الموصوفات بالصفات المتعددة وأما إذا توسطت بين صفتين بدون إعادة لفظ دال على الذات كالموصول فالظاهر فيه تغاير الصفات نحو زيد كاتب وشاعر ومنجم بخلاف الذي هو شاعر والذي هو منجم فإن الظاهر في أمثاله تغاير الذوات ويحتمل أن يحمل على تغاير الصفات فيما يصلح فيه الحمل على الأمرين احتمالاً مرجوحاً كما في هذا المقام إلا إذا قامت قرينة على استرجاح تغاير الصفات.

قوله: على معنى أنهم جامعون بين الإيمان بما يدركه العقل جملة الخ يعني أن معنى الجمع المستفاد من الواو المتوسطة بين المعطوف راجع إلى جمع معاني الصفات التي نضمها مفهوماً هما وهي في طرف المعطوف عليهم الإيمان بالغيب وفعله ما يصدق ذلك من إقامة الصلاة والإنفاق وفي طرف المعطوف التصديق بما أنزل إلى النبي ﷺ وبما أنزل قبله إلى الأنبياء الماضين عليهم الصلاة والسلام وقوله جملة ناظر إلى أن يكون بالغيب حالاً ومفعولاً يؤمنون محذوفاً على قصد العموم.

عليه وهذا معنى تصديق العبادة للإيمان والإيمان مصدق لها بمعنى أن الإيمان سبب لصحتها ووجودها شرعاً فلا محذور ولا يخفى أن الإتيان بما يصدقه فرع الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع وهو أحرى بأن يصدقه ذلك الإتيان ولا يخفى عليك إن ذكر الشيء لا ينافي ما عداه فالإتيان المذكور مصدق لهما وجه التخصيص بالأول لسبق ذكره وأيضاً أن الإيمان بالغيب أهم وأعظم لكون الثاني موقوفاً عليه فإن العقل مقدم على النقل فبيان مصدقه أولى وبهذا ظهر وجه الفصل بين الآيتين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة **(من العبادات البدنية)** كالصلاة المفهومة من قوله: ﴿ويقيمون الصلاة﴾ [البقرة: ٣] وفي إيراد الجمع إشارة إلى أن المراد بإقامة الصلاة أداء **(و)** جميع العبادات البدنية والزكاة المدلول عليها بقوله: ﴿ويؤتون الزكاة﴾ [المائدة: ٥٥] وهي عبارة عن إتيان جميع العبادات **(المالية)** وقد سبق توضيحه **(وبين الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع)** وقد أشار إلى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الأول ما أشار إليه بقوله جملة أي إجمالاً في الأول وتفصيلاً في الثاني والأول عقلي والثاني نقلي وإن كان الكل نقلياً من جهة الاعتداد والأولى الاكتفاء بالثاني إذ التفصيل بالإيمان الثاني في مقام التفصيل وأما في مقام الإجمال فالإيمان الإجمالي كاف فيه أيضاً وجه كون الإيمان إجمالاً إذ العقل عاجز عن إدراك تفاصيله لكونه غائباً عرف بدلائله واماراته لا سيما إذا اعتبر في الغيب المؤمن به اليوم الآخر وأحواله على ما مر من المصنف لكنه ضعيف بل أنه داخل فيما لا طريق إليه غير السمع ولهذا قال البعض الظاهر إن الإيمان بالآخرة ح داخل في الإيمان بالكتب المنزلة لا مترتب عليه وإنما ذكره بعده للتعريض بمن عداهم ومن هذا لم يقل هنا وما يترتب عليه من الإيقان.

قوله: (وكرر الموصول) جواب سؤال مقدر بأنه لم أعيد الموصول مع أن ذات الموصولين متحدة على هذا الاحتمال وأما على الاحتمالين الأولين فذات الموصولين متغايرة فلإعادة الموصول وجه فالأولى الاكتفاء بعطف الصلة بعضها على بعض فأجاب بأنها **(تنبيهاً على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين)** أي قسمي الإيمان من الإيمان بما يدركه العقل والإيمان بما لا طريق إليه غير السمع فبسبب تغايرهما كان الموصوف بالأخرى غير الموصوف بالأولى فحسن إعادة الموصول للتنبيه المذكور والمراد بالسبيلين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك إشارة إلى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكأن ذات الموصولين متغايرة تنزيلاً وادعاء متحدة حقيقة قال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الأول بأن الإيمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة

قوله: وبين الإيمان بما لا طريق إليه غير السمع أنه هنا بطريق الحصر دون الأول لأن الأول يجوز أن يدرك بالسمع أيضاً بخلاف الثاني.

قوله: وكرر الموصول تنبيهاً على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين أي تباين طريقي إدراك العقل والنقل وجه إفادة التكرير هذا المعنى هو دلالته على الاستبدال والاستقلال فكأنهما بلغا في التباين وصفاً جداً نزل فيه منزلة التباين ذاتاً.

فلا وجه لتخصيصه بأهل الكتاب ولا دلالة في الآية للأفراد بالذكر على أن الإيمان لكل منهما بطريق الاستقلال ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الإيمان بها على الانفراد أقول قوله بأن الإيمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين ضعيف إذ المراد بإيمان أهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل نزوله إيمان قديم ثابت قبل البعثة لا إيمان حادث في ضمن إيمان القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ [القصص: ٥٤] الآية وبقول الرسول عليه السلام لأهل الكتاب أجران وقد بين شراح الحديث بأن إيمانهم السابق معتد به بعد الإيمان بالقرآن كما مر تفصيله فبمعونة هذه القرينة الرابية يدل الافراد في الذكر على أن الإيمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية فإنه لا دلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم الاستقلال إذ الخطاب لنا وشتان ما بينهما ألا يرى أنه لم يدع في هذا الاحتمال الثالث استقلال الإيمان بكل منهما فالنكات تختلف بالاعتبارات ثم قال وبأن ما ذكر في تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم إنما يقع موقعه إذا عم المؤمنين وإلا لأوهم نفيه عن الطائفة الأولى أقول إن المصنف دفع هذا الوهم بتعميم الغيب الآخرة وأحوالها فالإيمان بالغيب شامل للإيمان بالآخرة فإنه نصب عليها دليل سمعي فآمن بها الطائفة الأولى ودفع أيضاً بأنه تعريض بمن عداهم من أهل الكتاب على أن الإيهام بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فإن اليهود لم يؤمنوا بالإنجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتوراة ثم نقل الجواب عنه ورده ثانياً أقول المراد من أهل الكتاب هم الذين آمنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقاً سواء أنزل عليهم وأمروا بالعمل بما فيه أولاً ثم أدركوا الإسلام وآمنوا بالقرآن لا مطلق أهل الكتاب ومنهم الذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض فإن إيمانهم كلا إيمان وهم الكافرون حقاً وقد مر مراراً أن إيمانهم الثابت قبل البعثة معتد به إذا آمنوا بالقرآن فذلك الإيمان بجميع الكتب وإلى ما ذكرنا أشار المص بقوله كعبد الله بن سلام وإضرابه ولا يظن أنهم آمنوا بالتوراة ولم يؤمنوا بالإنجيل وسائر الكتب الإلهية قبل البعثة حاشاهم عن ذلك وأيضاً أشار المصنف في آخر البحث إلى أن المراد بما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل وسائر الكتب السابقة ولا مساس لهذا المقام كون التوراة منسوخة بالإنجيل أو غير منسوخة به لما مر من أن المراد اعتقاد أنها كتب إلهية سواء أمروا بالعمل بما فيه أولاً وبحثه سيجيء إن شاء الله تعالى في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿ومصدقاً لما بين يدي من التوراة﴾ [آل عمران: ٥٠] الآية وهذا كله ظاهر من المصنف لكن قدس سره تبع في ذلك غيره وترك الأهم فإن حب الشيء يعمي ويصمي.

قوله: (أو طائفة منهم) عطف على قوله الأولون وهذا وجه رابع لأن حاصل كلامه

قوله: أو طائفة منهم عطف على الأولون أي ويحتمل أن يراد بهم طائفة من الأولين لا كلهم وهم مؤمنو أهل الكتاب على أن يكون الأولون عاماً شاملاً لهم ولمن آمنوا من الشرك فذكرهم ثانياً

أن المعطوف إما أن يكون مبايناً للمعطوف عليه بالذات أولاً وعلى الأول إما أن يكون المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب وهو الوجه الأول أو المتقين وهو الوجه الثاني وعلى الثاني إما أن يكون متحداً بالمعطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث أو طائفة منه وهو الرابع فعلى هذا تعريف الموصول للجنس في الأول وفي الثاني للعهد إذ المراد من الأول مطلق من آمن بالغيب سواء كان عن شرك وإنكار أولاً فيدخل فيهم **(وهم مؤمنو أهل الكتاب)** فيكون عطف الموصول الثاني على الأول عطف الخاص على العام والنكتة الشائعة فيه متحققة وإلى ذلك أشار بقوله **(ذكرهم مخصصين)** بفتح الصاد الأولى **(عن الجملة)** وفي هذا الوجه يدخل في الإيمان بالغيب إيمان ما يدركه العقل وإيمان ما لا طريق إليه غير السمع فلا يرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذوات تأويلاً وادعاء كما أشار إليه **(كذكر جبرائيل وميكائيل بعد الملائكة)** فإنهما لكمال قربهما ورفعة منزلتهما عند ذي العرش كأنهما نوع آخر مغاير لجنس الملائكة وأعلى منه كذلك مؤمنو أهل الكتاب لإحرازهم الإيمانين والأجرين عليهما كأنهم مغايرون لجنس سائر المؤمنين بالغيب وأعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتباري فلا يلزم التفصيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لما سبق من أن المفضول قد يكون له فضل لم يوجد في الفاضل كفضل الغائبين بالإيمان بالغيب كما مر من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فلا إشكال قطعاً **(قوله تعظيماً لشأنهم)** أي من هذا الوجه لا من كل وجه وهذا يؤيد ما ذكرنا من أن المراد أهل الكتاب أدركوا الإسلام وآمنوا بالنبي عليه السلام وكان إيمانهم السابق معتداً به بسببه **(وترغيباً لأمثالهم)** أي من الذين آمنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن في الإيمان به حتى أحرزوا بهذا الشرف كما مدح به السلف.

قوله: (والإنزال) الفرق بين التنزيل والإنزال أن الأول **(تحريك الشيء من علو إلى سفل)** على سبيل التدريج إذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة هنا في الفعل وذلك لا يكون إلا بالتدريج بخلاف الإنزال فإنه أعم من أن يكون تدريجاً كقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق﴾ [النساء: ١٠٥] الآية أو دفعة كقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ [المائدة: ٤٤] الآية لكن في اللغة لم يفرق بينهما واستعمال التنزيل في قوله تعالى: ﴿وقالوا لولا نزل عليه القرآن﴾ جملة واحدة إما على معنى اللغة أو المجازي واختير هنا الإنزال في الموضعين لعموم التدريج وغيره.

قوله: (وهو إنما يلحق بالمعاني) المعاني هنا مقابل للذات أي القائم بالغير والذات

مع دخولهم في الأولين تشريفاً لهم وتعظيماً حيث جمعوا الإيمانين أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بالكتاب الإلهية المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من أهل الشرك فإنه إيمانه بالكتاب المقدم عليه أصالة بل إنما هو في ضمن إيمانه بالقرآن المصدق لما تقدمه وترغيباً لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن أن يؤمنوا بالقرآن أيضاً كما آمن هؤلاء الكتابيون.

قوله: وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها هذا جواب اتصافه بالنزول

القائم بنفسه دون المقابل بالألفاظ **(بتوسط لحوقه الذات)** إذ الحركة لا تقع وصفاً بالذات إلا للمتحيز بالذات من الجواهر والأجسام فإن الحركة الكون الأول في مكان ثانٍ كما أن السكون كون ثانٍ في مكان أول وهذا أولى من القول بأن الحركة كون الشيء في آنين في مكانين والسكون كون الشيء في آنين في مكان واحد ولا شك في كونها وصفاً للمتحيز بالذات والمراد باللحوق التعلق لا لعرض أشار إليه بقوله **(الحاملة لها)** دون المعروضة لها والحامل واسطة في عروض النزول للمعاني لكن لا يقتضي التجوز مطلقاً إذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية محله[١] ثم إن القرآن المركب من الألفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس من مخترعات البشر لا إنه صفة تلقفه جبريل عليه السلام فنزله على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإذا اعتبرت النسبة إلى الله تعالى لا يتصور فيه النزول لا بالذات ولا بالواسطة وإذا اعتبرت نسبته إلى جبرائيل عليه السلام الذي حمله وقيل أنزل الله القرآن فإن أريد بإنزال القرآن تحريكه بتحريك جبرائيل عليه السلام من حيث إنه محل وهو قائم به بالفعل لم يحتج إلى التجوز بل غاية الأمر أن يصار إلى الحذف ويجعل التقدير نزل الفرقان بتنزيل محله وإلا احتيج إلى التجوز إما في النسبة بأن يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محلاً في الجملة ولو عند الأداء إلى المنزل عليه تنزيلاً له مجازاً كما يوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو الكتاب الحكيم أصله هو حكيم في أسلوبه وكتابه فيكون مما بني للفاعل وأسند إلى المفعول بواسطة حرف كما في المطول وما نحن فيه أسند الفعل إلى الحال لملابسته المحل الذي إيقاع الفعل عليه حقيقة[٢] وإما في المفرد بأن

فكيف يصح تعلق الإنزال به فتقرير الجواب أنه جعل إنزال المحل الذي يقوم به الكلام المسموع في الجملة ولو عند الأداء إنزالاً للكلام مجازاً في التعلق لا في الكلمة فإن الإنزال حقيقة في معناه وهذا كوصف الكلام بوصف صاحبه كما إذا قيل هذا كلام صادق إذا كان متكلمه أو حامله صادقاً.

---

(١) ذهب النحرير التفتازاني إلى أن المحال حركة العرض بمعنى زواله عن محله وحصوله في جوهر آخر على ما عرف في موضعه لا حركة العرض بتبعية المحل لأنه لا يستلزم الانتقال المحال واعترض عليه بعض تلامذته بأنه إنما يتم لو كانت علة الامتحالة وهي استلزامها الانتقال المذكور فقط وهو ممنوع لجواز أن يقال بعدم التحيز العرض وما ذكر من حركة العرض بتبعية المحل فالظاهر أنها ليست حركة إلا بالمجاز إذ العرض لم ينتقل عن محله الذي هو الجوهر أصلاً قال منلاخسرو المخطىء مخطىء لأنه إن أراد بعدم تحيز العرض عدم تحيزه بالذات فمسلم لكن لا يلزم منه إلا عدم حركته بالذات والكلام في الحركة بالتبع وإن أراد عدم تحيزه مطلقاً فممنوع كيف والمذهب أن معنى قيامه به تبعيته في التحيز فيكون نسبة الحركة بالتبع إليه نسبتها إلى ما هي له خصوصاً في العرف فإن الجسم مثلاً إذا انتقل انتقل معه اللون بحسب الحس الظاهري من أهل العرف ومداراً لحقيقة ماهر له عند المتكلم في الظاهر ولا يخفى أن ابطال مثل هذا السند ابطال المنع.

(٢) حتى إذا لم يعتبر بهذه الحيثية لم تصح النسبة أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً لانتفاء المحلية كما إذا نسب إلى ميكائيل مثلاً فالحاصل أنه إذا اعتبرت المحلية والقيام بالفعل كان حقيقة وإن اعتبرت المحلية والقيام في الجملة كان مجازاً وإن لم يعتبر هذا ولا ذاك لم تصح النسبة أصلاً.

يكون التنزيل مجازاً عن الإيجاد في قلب الرسول عليه السلام دون الإيجاد في اللوح المحفوظ إذ الإيجاد وإن تحقق في اللوح لكن قوله إليك يأبى عنه.

قوله: (ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً) دفع اشكال يرد على قوله وهو إنما يلحق المعاني بأنه كيف حمله جبرائيل عليه السلام مع أنه كلام أزلي قائم بذاته تعالى وإن اعتبر اللفظ والمعنى جميعاً كما هو الظاهر فكيف أخذه وحمله فأجاب أولاً بأن المراد بما أنزل القرآن المركب من الألفاظ والحروف لكن أمين الوحي جبرائيل عليه السلام أدركه بسرعة لأنه تمثل ليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة فإذا كان إدراكه بطريق التمثيل والارتسام الدفعي يكون بسرعة وإن كان كلاماً طويلاً مشتملاً على أجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينها والموجب لبطء الإدراك تموج الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مخارجها لأن ذلك الهواء المتموج يوصل تلك الكيفيات إلى الصماخ متعاقبة حرفاً بعد حرف فيحتاج إدراك بعضها إلى انقضاء بعض وانصرامه على التعاقب فيلزم البطء وهذا توضيح ما أشار إليه المصنف في أو آخر سورة الشورى فمعنى قوله تلقفاً روحانياً أي أخذاً سريعاً وقيل روحانياً أي معنوياً غير مكتس بكسوة الحروف والأصوات فينزل ويلقيه إلى الرسول عليه السلام.

قوله: (أو يحفظه) هذا وجه آخر لكيفية إنزال الملك بالكلام الإلۤهي أي ويكون نزول الكلام على الرسول عليه السلام بأن يخلق الله تعالى **(من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه إلى الرسول)** وصور الكلمات الدالة على الكلام النفسي ويخلق في الملك علماً ضرورياً بأنه هو العبارة المؤدية من ذلك الكلام النفسي القديم وهذا خلاصة ما قاله الإمام فإن قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والأصوات قلنا يحتمل أن الله تعالى يخلق له سماعاً لكلامه يقدر على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم فيسمع له كلام بلا صوت كما يرى بلا كم ولا كيف عند الأشعري رحمه الله

قوله: ولعل نزول الكتب الآلهية على الرسل بأن يتلقفه الملك من الله أي يتلقفه منه تعالى فعلى هذا معنى إنزال الله الكلام تلقينه للملك سمي تلقيه للملك إنزالاً لما أنه وصل من الأعلى إلى الأدنى فالمجاز على هذا إنما هو في الكلمة لا في التعلق قال بعض الأفاضل من شراح الكشاف والحكماء الإسلاميون قالوا إن نفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام زكية نقية شديدة النقاء عن الشواغل الجسمانية وبذلك يقوي اتصالها بالملائكة العلوية العظام فينتقش بما فيها من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فيتقل منها إلى القوة المتخيلة ومنها إلى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاماً منظوماً من مشاهد يخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب من هذا الوجه ثم قال وأقول جعل الإنزال من المتشابهات في الكيف اسلم كما في الرؤية فإن الدليل يدل على كونه منزلاً لقوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه﴾ [القدر: ١] وقوله: ﴿أنزل الفرقان﴾ [آل عمران: ٤] وغير ذلك مما فيه كثرة وأما كيفية ذلك فمفوض علمه إلى الله تعالى.

تعالى[١] ويجوز أن يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص انتهى. فالمصنف أشار إلى هذا بقوله ولعل وإنما قال ولعل تأدباً لأنه ليس بمأثور ولذا ذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابهات أي نجزم بالنزول بلا معرفة لكيفيته لكن الأولين مؤيد أن بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فإذا سمع بذلك صعقوا وخروا له سجداً فيكون أولهم يرفع رأسه جبرائيل عليه السلام فيكلمه الله تعالى بما أراد من وحيه فينتهي به على الملائكة كلما مر بسماء سأل أهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث أمر فلا وجه للقول بأن التوقف هو الحق لا سيما أنه منقول عن الشيخ الأشعري وأورد عليه أنه غير صادق على ما نزل صحفاً وألواحاً كما في إنزال التوراة فإنها قد أنزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في اللوح والجواب أنه بناء على الغالب.

قوله: (والمراد بما أنزل إليك) تعرض لبيانه مع ظهوره للتنبيه على أن المراد **(القرآن بأسره)** لا البعض الموجود منه كما يوهمه التعبير بالماضي قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾ [التوبة: ١٢٤] الآية بزيادة العلم الحاصل في تدبر السورة وانضمام الإيمان بها وبما فيها إلى إيمانهم انتهى. ففهم منه أن الإيمان الممدوح عليه هو الإيمان بالموجود منه حتى روي عن إمامنا رئيس المجتهدين أن زيادة الإيمان محمولة على أنهم آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون فرض خاص والقول بأن مراده الإيمان إجمالاً ضعيف إما أولاً فلأن المراد حينئذٍ يكون أن الإيمان بالموجود بكل منه واجب تفصيلاً وبما سينزل واجب إجمالاً وإرادتهما في إطلاق واحد مشكل وإما ثانياً فلأن هذا لا يلائم بقوله والإيمان بالأول دون الثاني تفصيلاً فإن مقتضى هذا كون الإيمان بالقرآن تفصيلاً واجباً وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف ما قيل من أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما أنزل وكل ما سينزل حق وإن لم يجب تفصيله إذ المراد ليس الإيمان بأنه حق فقط بل مع التعدد بتفاصيله كما ظهر من كلامه ألا يرى أن أصحاب الكتب المتقدمة لم يؤمروا بالإيمان بما سينزل إذا لم يذكر ذلك في كتبهم.

قوله: (بأسره) أي بجملته والأسر ما يشد الأسير وإذا أعطي الأسير بقيده فقد أعطي بكليته ثم أريد به ذلك مطلقاً لكونه لازماً له **(والشريعة عن آخرها)** بمعنى إلى آخرها وقد مر التوضيح فيه فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرها فإن القرآن فيه تبيان لكل شيء من أمور الدين على التفصيل أو الإجمال بالإحالة على السنة والقياس وأما القول بأن الإنزال يعم الوحي الظاهر والخفي فيعم الشريعة كلها فضعيف **(وإنما عبر عنه بلفظ الماضي وإن كان بعضه مترقباً)**.

قوله: وإنما عبر عنه بلفظ المضي الخ يعني إذا كان المراد بما أنزل إليك القرآن بأسره

---

(١) وما روي عن بعض خواص عباد الله تعالى أنه تلا في مقدار لمحة ألف ختمة فإنما يكون ذلك بهذا الطريق.

قوله: (تغليباً للموجود) لشرافته وإن كان قليلاً (على ما لم يوجد) وباب التغليب كله من قبيل المجاز كما صرح به في شرح التلخيص فهنا يكون مجازاً من قبيل تسمية الكل باسم جزئه وتحقيقه أن إنزال جميع القرآن معنى واحد يشمل ما هو حقه صيغة الماضي وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معاً بالماضي ولم يعكس تغليباً للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل أو إطلاق اسم الجزئي على الكلي والمراد بالوجود الخارجي وأما بحسب الوجود العلمي فكلها موجودة والمراد بالوجود ليس ما هو حقيقته الموجودة في الخارج فإنه كلام نفسي قائم بذاته تعالى فالإنزال غير متصور فيه وهو ظاهر بل المراد الألفاظ المنطوقة المسموعة الموجودة في التلفظ ولو متعاقباً الدالة على الكلام النفسي دلالة عقلية الموجود في الأعيان وإرادة النقوش بعيدة هنا إذ تلقف الملك ليس إلا الألفاظ وإنما أوضحناه مع ظهوره إذ المتبادر الموجود في الأعيان وهو الكلام النفسي وإرادته هنا متعذرة.

قوله: (أو تنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع ونظيره) أي شبه مجموع المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لأن بعضه منزل وبعضه منتظر سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعه مشبهاً بإنزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة المضي من إنزاله لإنزال المجموع فلا إشكال بتوهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلا الوجهين إما في التغليب فلأنه أريد به معنى واحد يتركب من الحقيقي والمجازي يعمهما ولم يستعمل اللفظ في كل واحد منهما بل في المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقد مر توضيحه فأنزل استعمل في إنزال جميع القرآن مجازاً وهو معنى واحد يشمل ما حقه صيغة الماضي وهو معنى حقيقي له ويشمل أيضاً ما حقه صيغة المستقبل وهو معنى مجازي له لكن لم يستعمل أنزل فيهما لما عرفت

والشريعة عن آخرها وهذا ما كان منزلاً كذلك احتيج في التعبير عن نزوله بلفظ المعنى إلى تأويل فتأوله أنه لما كان بعضه نازلاً وبعضه مترقباً النزول غلب ما أنزل منه على ما لم ينزل فكان كأنه كله قد أنزل وفي الكشاف المراد المنزل كله وإنما عبر عنه بلفظ المضي وإن كان بعضه مترقباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال أنا وأنت فعلنا وأنت وزيد تفعلان ولأنه إذا كان بعضه نازلاً وبعضه منتظراً لنزول جعل كأنه كله قد نزل وانتهى نزوله يعني أن الوجه في التعبير عن الماضي والآتي معاً بلفظ الماضي إما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل وإما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالأول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير الموجود في تحقق وجوده بما هو موجود كائن وإنما حمل ما أنزل إليك على الجميع مع أن اللفظ يحتمل الصرف إلى البعض النازل الموجود لأن المقام مقام مدح للمتقين والمدح إنما يكمل ويتم في الإيمان بالجمع مما هو ماض ومترقب ولدلالة تنكير هدى وحصر الكمال عليه في جملتي ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] وأفادة لفظ يؤمنون معنى الاستمرار الدال على عدم اقتصار إيمانهم على ما تحقق نزوله ومضى كأنه قيل يجددون إيمان بما نزل شيئاً فشيئاً ماضيه ومترقب على حسب تجدد الإنزال.

وأما في الاستعارة فلأنه استعمل في مجموع ما نزل وما سينزل لفظ أنزل الذي هو موضوع للمشبه به وهو معنى نزل ولم يستعمل في ما نزل وما سينزل حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على أن هذه العناية إنما يحتاج إليها في كلام الشيخ الزمخشري لأنه حنفي المذهب وأما في كلام الإمام البيضاوي فلا لأنه يجوز عنده ذلك الجمع لكونه شافعياً واعترض أيضاً بأن وجوب اشتمال الإيمان على السالف والمترقب لا ينافي الإخبار عنهم في ذلك الوقت بأنهم يوقنون بالفعل بالسالف إذ الإيمان بالمترقب إنما يكون عند تحققه وإن أريد الإيمان بأن كل ما نزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله وأجيب بأنه لما وجب ذلك وجب في مقام الإخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به أن يتعرض لذلك سيما ولفظ يؤمنون المضارع مبني على الاستمرار بلا اقتصار على المضي وهذا ظاهر إذا أريد بالمؤمنين مطلق المؤمنين وأما إذا أريد الذين آمنوا فلا يخلو عن تكلف ولا يخفى أن الفرق بين الاحتمالين تحكم لأن المراد أنه أن أهل الكتاب من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب الإيمان به يقيناً أو المراد به أن إيمان أهل الكتاب السالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضي أو وجه التكلف أن بعض المؤمنين من أهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن أن يحكم بأنهم يؤمنون على الاستمرار التجددي بحسب تجدد المنزل عليه فكل ما ذكر في وجه التكلف جار في مطلق المؤمنين لا سيما الأخير فإن جميع المؤمنين لم يدركوا جميع القرآن أهل الكتاب وغيرهم بل المراد أن مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الإطلاق وإن اعتبر الاستغراق فلا يصح ذلك في الفريقين فالوجه ما قررناه أول البحث والمضارع إما محمول على بقاء الإيمان لحظة فلحظة وإما محمول على حكاية الحال الماضية ثم قولهم إنه من إطلاق الجزء على الكل فيه خدشة إذ إطلاق الجزء على الكل المعدوم غير متعارف ليس له نظير ولو سلم أن إطلاق الجزء على الكل المعدوم فلا يرد ما أورده البعض من قلة التدبر من أن المحقق صرح في التلويح أنه لا يصح أن يقال لا تقتل الأسد ويراد الرجل والأسد فإن ما نحن فيه ليس كذلك فإن القرآن مركب ح من المنزل وما سينزل كالإنسان المركب من الأعضاء تركيباً حقيقياً وفي التلويح أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين انتهى. فثبت التركيب وليس هذا من قبيل لا تقتل الأسد ويراد به الرجل والأسد في كونه اعتبارياً محضاً ومعلوم بالبديهة أن هذا الكل أي القرآن لازم للجزء لزوماً عربياً بمعنى انتقال الذهن من الجزء من حيث إنه جزء إليه واللزوم العقلي منتف في سائر الأجزاء قال في شرح التلخيص واللزوم إما ذهني محض كإطلاق البصر على الأعمى أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة أو بحسب الواقع وح إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر كالقرآن للبعض الخ وأيضاً هو لازم بمعنى إذا انتفى الجزء انتفى الكل فثبت صحة اسم الجزء على الكل لتحقق شرطه ولا اضطراب فيما ذكر بأسره وإنما الاشتباه في إطلاق الكل على المعدوم كما مر وأما الإشكال بأنه أن القول

بالاستعارة يفضي إلى إحداث قسم للاستعارة ثالث إذ لا شك أنه ليس استعارة أصلية وهو ظاهر ولا تبعية لجريانها في المشتقات باعتبار المشتق منه وهنا ليس كذلك إذ الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لا باعتبار المادة وهذا الإشكال وارد في مثل ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾ [الأعراف: ٤٤] الآية قوله تعالى: ﴿وسيق الذين اتقوا﴾ [الزمر: ٧٣] الآية وغير ذلك فجوابه أن الاستعارة هنا اعتبرت أولاً في الإنزال بأن شبه أولاً الإنزال فيما سينزل وما نزل أي المجموع المركب منهما بالإنزال المحقق في الماضي في تحقق الوقوع فاعتبرت الاستعارة أولاً في الإنزال المقيد بالماضي للإنزال المعتبر في المستقبل ثم اعتبر بواسطة ذلك في إنزال فيكون استعارة تبعية هكذا حقق في فن البيان وإن اختلف فيه العلماء الأعيان والقول بأنه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل لما يلزم عليه من تشبيه الشيء بنفسه مدفوع بأن المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء وإن المشبه به ليس هو الجزء المنزل بالفعل في الماضي بل الأمر المنزل في الماضي غير الجزء كالتوراة مثلاً على أنه لا يجب أن يكون المشبه به أمراً محققاً بل يكفي كونه موجوداً فرضاً كما حقق في قوله تعالى: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [البقرة: ٢٥٥] الآية والعجب من هؤلاء الفحول كيف ذهلوا عن التحقيق مع أن ذلك كله مسطور في كلام الثقات وفي الكتب المعتبرات.

قوله: (ونظيره قوله تعالى) حكاية عن الجن **(أنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى)** النظير يستعمل في معنى المثال وفيما كان مثلاً للشيء في الاعتبارات في غير تلك المادة وهذا هو المتعارف والظاهر أنه مراد المصنف إذ سمعنا كتاباً وأنزل كتاباً كلاهما يحتاج إلى أحد التوجيهين المذكورين إما التغليب أو التنزيل وإلى ذلك أشار بقوله **(فإن الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلاً حينئذٍ)** ولا ريب في أن المجموع ليس عين ما مر بل نظيره على أن كونه مثالاً لا معنى له إذ الجزئي لا يكون مثالاً للجزئي فتعين ما ذكرناه والقول بأنه لا يخفى أن المتبادر من سمعنا كتاباً سمعنا بعض كتاب لظهور أن ليس المقصود سمعنا بعض كتاب ونسمع بعضاً آخر لأنه غير معلوم بخلاف الإنزال فإنه معلوم أنه ينزل بعضاً آخر تدقيق خارج عن تحقيق أما أولاً فمن أين يعلم أنهم لم يسمعوا بعده وعدم العلم بذلك لا يستلزم العدم مع أنهم آمنوا به فلا بدّ من سماع البعض الآخر لتعبدهم به فإن الجن مكلف بشرعنا اتفاقاً وأما ثانياً فلأنه لا فرق بين سمعنا كتاباً وأنزل كتاباً بأن المتبادر من الأول البعض والثالث إنزال الكل بل هما سيان في أن المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الآخر بل يمكن أن يقال الأمر بالعكس إذ بشهادة الإيمان يعلم أنه يجب عليهم سمع البعض الآخر المنزل وأما إنزال بعض آخر فمن أين يعلم ما لم ينزل بعد فالتعبير بصيغة المضي في سمعنا وأنزل إما للتغليب أو للتنزيل إذ الكتاب كالقرآن يراده المجموع لا سيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كله لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله لكن يرد عليه أيضاً ما يرد على ذلك فلا تغفل.

قوله: (وبما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل) لا التوراة فقط ولا الإنجيل فقط كما

ذهب إليه البعض فالأولى التنبيه على مؤمني أصحاب الإنجيل بعد قوله كعبد الله بن سلام وتعميم الإضراب إليهم ضعيف إذ المتبادر أمثال عبد الله بن سلام من أهل التوراة وفيه دليل على ما ذكرناه من أن المراد بالإيمان بذلك الإيمان بأنه كلام الله تعالى سواء كانوا مأمورين بما في ذلك الكتب أولاً وظهر بطلان ما قيل من أن أهل التوراة آمنوا بالتوراة ولم يؤمنوا بغيرها وأصحاب الإنجيل آمنوا ولم يؤمنوا بالتوراة وقد نبهنا عليه فيما مضى **(وسائر الكتب السابقة)**.

قوله: (والإيمان بهما) أي بما أنزل إليه عليه السلام وما أنزل من قبله **(جملة)** أي إجمالاً **(فرض عين)** على كل أحد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الأنام **(وبالأول)** أي القرآن **(دون الثاني)** وهو الكتب المتقدمة **(تفصيلاً)** أي الإيمان بما فيه من الأحكام والقصص والمواعظ وغير ذلك تفصيلاً فرض كفاية أي لا بدّ في مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية وإلا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم كان إنما فإذا تحقق ذلك بعض شخص سقط عن الباقين وإلا فأثموا كلهم إذ الفرض الكفاية فرض على الكل كالعين إلا إذا قام به البعض سقط على من عداهم بخلافه فرض العين قيل إنه لا بدّ من شخص كذلك في كل إقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الإسلامية المعاش بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشون به أي يبقون في الحياة لأنه من العيش وهو الحياة وهو في الأصل مصدر كالمعيشة ثم سمي به ما به المعاش والحياة **(من حيث إنا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش)**.

قوله: (متعبدون) بفتح الباء وكسرها وهو ألظ أي مكلفون وفيه دليل على ما ذكرناه سابقاً من أن الإيمان بالقرآن المراد منه ليس الإيمان بأنه حق فقط بل معه الإيمان بما فيه تفصيلاً للعمل بما فيه.

قوله: (أي يوقنون إيقاناً) أي ليس المراد الإيقان المشترك بين مؤمني أهل الكتاب وبين من عداهم بل الإيقان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على ما مر ذكره من أن المراد من الموصول الثاني مؤمنو أهل الكتاب وهو المختار عنده وغرضه بذلك دفع ما عسى أن يورد على قوله: ﴿وبالآخرة﴾ [البقرة: ٤] الآية أنه لو كان المراد بالموصول الثاني مؤمني أهل الكتاب لذكر فيه ما يختص بهم وليس كذلك إذ الإيقان بالآخرة عام لهم ولغيرهم فأشار

قوله: لأن وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش وذلك لأن الإيمان بكل حكم شرعي في القرآن وبالقصص والأخبار والأمثال الواقعة فيها على التفصيل يحتاج إلى التحصيل والاجتهاد والتعلم في أزمنة متطاولة وهو لا يمكن إلا بترك الاشتغال بأمر التعيش فيؤدي ذلك إلى الإخلال بالمعاش وفساده فعلم بما قرره أن الإيمان بالثاني تفصيلاً ليس فرض عين ولا فرض كفاية.

قوله: أي يوقنون إيقاناً زال معه ما كانوا عليه الخ هذا على أن يكون المراد بالذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك مؤمني أهل الكتاب لا الأولين.

إلى الجواب بأن الإيقان مختص بهم إذ المراد الإيقان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرحاً لحالهم المختص بهم ألا يرى أن الإيمان بما أنزل من قبله استقلالاً مختص بهم وكذا الإيقان لوقوعه في جنبه فلا تعريض لمؤمني أهل الشرك أصلاً كما مر توضيحه سابقاً قوله (**زال معه ما كانوا عليه**) أي مع ذلك اليقين ولقد أجاد في قوله معه هذا الوصف بمنزلة التعريف له إذ الإيقان كما سيجيء اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال وهو في شأنهم ذلك المذكور فإنهم آمنوا بالآخرة إيماناً غير معتد به لقولهم (**من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هود أو نصارى وأن النار لم تمسهم إلا أياماً معدودة**) لكنهم قاطعون بذلك لا شاكون فيه إلا أن ينزل قطعهم وجزمهم منزلة الشك ومعنى اليقين في حق غيرهم اتقان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من الإنكار أو التردد فيه.

قوله: (**واختلافهم**) مجرور معطوف على قوله أن الجنة أي ومن اختلافهم (**في نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا أو غيره وفي دوامه وانقطاعه**) منهم من قال إنهم لا يتناكحون ولا يأكلون ولا يشربون وإنما يتلذذون بالروائح الطيبة والأصوات الحسنة والسرور فإن غيره لأجل النماء والبقاء وهم في غنية عنه ومنهم من قال إنهم يأكلون ويشربون ويتناكحون على حسب مجراها في الدنيا وفي هذا البيان تصريح بأن اليهود والنصارى معترفون بالمعاد الجسماني والظاهر أنه مذكور في التوراة والإنجيل[1] فلا يعرف وجه ما قيل من أن الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل أحوال الآخرة فلذا ظن أهلها ظنوناً فارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطوالع أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر في التوراة وإنما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الإنجيل إنما هو المعاد الروحاني فتدبر انتهى. فإذا لم يذكر المعاد الجسماني

قوله: واختلافهم في نعيم الجنة فإن منهم من قال إن حالهم في التلذذ بالمطاعم والمشارب والمناكح على حسب أحوالهم في الدنيا ومنهم من زعم أن ذلك إنما احتيج إليه في هذه الدار لأجل نماء الأجسام وللتوالد والتناسل وأهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون إلا بالنسيم والروائح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور واختلفوا أيضاً في دوام نعيم الجنة وانقطاعه.

---

(١) قال الله تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿**السلام علي يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً**﴾ وهذه الآية على أن عيسى عليه السلام ذكر المعاد الجسماني في المهد صبياً فضلاً عن ذكره بعد كونه نبياً وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أن لك موعداً قال المص أي الآخرة لن تخلفه لن يخلفك الله تعالى وينجزه لك في الآخرة بعد ما عاقبك في الدنيا: قوله تعالى: ﴿**ومن تكون له عاقبة الدار**﴾ قوله تعالى: ﴿**وقال موسى أني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب**﴾ قوله تعالى: ﴿**يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع**﴾ وأن الآخرة هي دار القرار قوله تعالى: ﴿**وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفاً**﴾ فهذه الآيات ناطقة بأن موسى عليه السلام أخبر قومه بالمعاد الجسماني كما يظهر لمن نظر إلى التفاسير لاسيما البيضاوي فمن ادعى خلافه فليبين دليله حتى ننظر إليه ونتكلم عليه فالاكتفاء بمجرد الدعوى بلا بيان بالبرهان الأقوى في مثل هذه المسألة العليا مما يتحير فيه العقول ويتوحش منه الفحول.

في التوراة ولا في الإنجيل ولم يخير بينهما فمن أين يعلم اليهود والنصارى ذلك مع أنه تعالى حكى عنهم اختلافاً في الدار الآخرة[1] وأيضاً أنه بأي طريق يعلم أن المعاد الجسماني لم يذكر فيهما ولم يذكر بينهما فالبيان الشافي مطلوب من موضعه ولا اعتماد فيهما على ما في أيدي اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورث فتنة وقد قال تعالى: ﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء﴾ [الأعراف: ١٤٥] الآية أي كل من المصالح الدينية والدنيوية وأعظم المصالح الدينية بيان الآخرة وأحوالها.

قوله: (وفي تقديم الصلة) يعني بالآخرة على عامله وهو يوقنون **(وبناء يوقنون على هم تعريض عين عداهم من أهل الكتاب)** أي جعله جبراً له وحاصله وتقديم المسند إليه وهو هم على الخبر الفعلي فهنا تقديمان[2] يفيد أن الحصر بمعونة المقام وفحوى الكلام الأول يفيد أن إيقانهم مقصور على الاتصاف بكونه للآخرة لا يتعداها إلى الاتصاف بكونها لغيرها وهذا مقتضى القاعدة فيرد على ظاهره أنهم يؤمنون بالآخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلاً عن التعريض فأشار المصنف إلى دفعه بأن المراد بغير الآخرة المنفي عنهم إيمانهم بالآخرة التي يزعمها أهل الكتاب فمن قال أي إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى ما هو على خلاف حقيقتها أشار إلى هذا الدفع فالحصر إضافي لا حقيقي فلا إشكال والقرينة عليه الإخبار أولاً أنهم يؤمنون بما أنزل الآية فلا جرم أن المعنى ما ذكر فحينئذٍ يكون في ذلك تعريض بأن ما عليه مقابلوهم وأضدادهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء وحاصل المعنى أنهم يوقنون بالآخرة على ما هي عليه لا بغيرها مثل من عداهم من أهل الكتاب والتقديم الثاني يفيد أن الإيقان مقصور عليهم لا يتعداهم إلى غيرهم من أهل الكتاب فالقصر أيضاً إضافي بدلالة أن من عداهم من غير أهل الكتاب إيقانهم بالآخرة وغيرها مبين في الموصول الأول إذ الإيمان بالغيب شامل للإيمان بالآخرة فلا إشكال أصلاً وقد نبهنا عليه فيما مر فقوله **(وبأن اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق)** إشارة إلى خلاصة القصر الأول وقوله **(ولا صادر عن إيقان)** إشارة إلى حاصل القصر الثاني

قوله: وفي تقديم الصلة وبناء ﴿يوقنون﴾ على ﴿هم﴾ تعريض لمن عداهم الخ حاصله أن هنا حصرين الحصر الأول مستفاد من تقديم الصلة أعني بالآخرة على متعلقه الذي هو يوقنون والثاني من تقديم الفاعل المعنوي أعني هم على الفعل وكل من هذين الحصرين أفاد من معنى التعريض غير ما أفاده الحصر الآخر فالحصر الأول تعريض لهم بأن اعتقادهم بالآخرة غير مطابق والثاني تعريض بأن اعتقادهم ذلك ليس صادراً عن إيقان فقوله غير مطابق ولا صادر عن إيقان نشر على ترتيب اللف.

---

(١) لا سيما اليهود في زمان موسى عليه السلام فإن معتقدهم فعل هو مغاير لمعتقدنا مع أن العلماء صرحوا كافة بأنه لا اختلاف في الاعتقاديات في جميع الشرائع.

(٢) ومثل هذا وهو قوله تعالى: ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾ مذكور في أوائل سورة لقمان واعتبار القصرين هناك مشكل فلا تغفل.

وأنه قصر الصفة على الموصوف والأول قصر الموصوف على الصفة كما أشرنا إليه في أثناء التقرير ولغرض التعريض ذكر. ﴿وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ﴾ مع أنه داخل في عموم ما أنزل والنكتة المشهورة في عطف الخاص على العام هي أن الإيمان بالآخرة سبب لإيمان ما عداها قال الله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به﴾ [الأنعام: ٩٢] الآية فبهذه الحيثية يكون لها شأن وفخامة ولا يضره شرافة سائر المؤمن به عليها وغرض التعريض يؤيده.

قوله: (واليقين إتقان العلم) بالتاء المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وفي بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه له إذ فيه شائبة المصادرة **(بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال)** وهذا مذهب البعض واختاره المصنف وبعضهم عرفوا بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك مشكك المطابق وهو المشهور بين أئمة الأصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لا يتناول التصور وبعضهم اختاروا كالإمام النسفي هو العلم الذي[1] لا يحتمل النقيض مطلقاً فيتناول التصور أيضاً وقال الإمام القشيري في كتاب مقامات الصوفية اليقين

قوله: واليقين إيقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال ولذلك لم يوصف به علم الباري تعالى ولا العلم الضروري قال الإمام يقال تيقنت أن السماء فوقي ويقال تيقنت ما أردته بكلامك وقال الراغب اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتهما يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم يقال استيقن وايقن أقول قول المص هذا يناقض ما ذكره في سورة التكاثر قال هناك فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فإنه تصريح بأن المشاهدات من اليقينيات وهي علوم ضرورية وقد قال هنا اليقين لم يوصف به العلم الضروري ولعل ما ذكره هناك بناءً على ما فصله حجة الإسلام وفي الأحياء من أن اليقين لفظ مشترك يطلقه فريقان لمعنيين مختلفين أما النظار والمتكلمون فيعنون به عدم الشك ثم قال وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً سواء حصل بنظر أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب أو بتواتر كالعلم بوجود مكة أو بتجربة كالعلم بأن المطبوخ مسهل أو بدليل ذكرناه فشرط اطلاق الاسم عندهم عدم الشك فكل علم لا شك فيه يسمى يقيناً عند هؤلاء وعلى هذا لا يوصف اليقين بالضعف إذ لا تفاوت في نفي الشك ثم قال الاصطلاح الثاني للفقهاء والمتصوفة وأكثر العلماء وهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت مع أنه لا يشك فيه ويقال قوي اليقين في اتيان الرزق مع أنه قد يجوز أنه لا يأتيه فمهما مالت النفس إلى التصديق بشيء وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف في النفس بالتحريض والمنع سمي ذلك يقيناً ولا شك أن الناس مشتركون في القطع بالموت والانفكاك عن الشك ولكن فهم من لا يلتفت إليه وإلى الاستعداد له وكأنه غير موقن به وفهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق همه بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعاً لغير فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين ولذلك قال بعضهم ما رأيت يقيناً لا شك فيه اشبه بشك لا يقين فيه من الموت وعلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة.

---

(١) إذ المراد العلم الذي من شأنه أن يتطرق إليه الشك والشبهة إذا انتفيا عنه كان ايقاناً ولا ريب أن علمه تعالى ليس من شأنه أن يتطرق إليه الشك.

علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم إطلاقه على الله تعالى لعدم السمع من الشارع وهذا وإن كان مرادفاً للعلم لكن لا يثبت من إطلاق أحد المترادفين صحة إطلاق المرادف الآخر واستوضح بالجواد والسخي فإن الثاني لا يصح إطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذي يرادفه لأن الجواد مسموع من الشارع دون السخي فكذا هنا وأما على ما اختاره المصنف فعدم إطلاقه لإشعار النقص إذ نفي الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب في عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المصنف بمذهب آخر قال في الأحياء اليقين مشترك بين المعنيين الأول عدم الشك فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر كوجود مكة أو دليل وهذا لا يتفاوت قوة وضعفاً والثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا قوة وضعفاً ظاهر انتهى. وهذا المعنى الأخير عند العلماء غير متعارف إذ ظاهره يناسب الظن قوله واليقين إشارة إلى أن الإيقان واليقين متحدان لا فرق بينهما فمن[١] وهم الفرق فقد وهم ثم قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري فيه سوء إيهام فإنه يوهم أنه إن فسر اليقين بغير ما ذكر يوصف علم الباري به وقد عرفت أنه لا يصح إطلاقه عليه تعالى بأي معنى كان فالأولى الاكتفاء بالعلم الضروري والمراد بالضروري إن كان البديهي الأول فإنه قد يفسر به فيكون مراد قاله فلا يرد على المصنف أنه فسر في قوله تعالى: ﴿عين اليقين﴾ [التكاثر: ٧] بالرؤية التي هي نفس اليقين فإن علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينياً وهو من الضروري إذ المشاهد المذكور ليس من الضروري المراد هنا فلا تناقض بين كلاميه وإن أريد به مطلق الضروري الشامل للأوليات والحدسيات والمتواترات وغيرها كما هو المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبني على اصطلاح آخر فلا تناقض أيضاً وأما الاعتراض بأنه لا حاجة إلى اعتبار الاستدلال في الآية لأنه لو حصل الإيمان بالآخرة بالحس والمشاهدة كان في أعلى مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فضعيف جداً إذ الآخرة من الغيب الذي لا يقتضيه بديهة العقل ولا يدرك بالحس فهذه النشأة لا يدرك فيها الآخرة بالحس ولو فرض وقوعه في حال التكليف لا يقبل وأما الحس والمشاهدة لأرباب التقوى من المرتبة العليا فمحمول على التشبيه لا على الحقيقة وأجيب أيضاً بأن اعتبار الاستدلال لكون الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلاً للإيمان وأمر الآخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على الاستدلال بل قد يحصل بالإلهام مثلاً لكن الكلام

---

(١) قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي اليقين المعرف ههنا بمعنى الإيقان يؤيد ذلك أن صاحب الكشاف قال والإيقان اتقان العلم أي لا اليقين بمعنى الاعتقاد وأيضاً الواقع في التنزيل المحتاج إلى التعريف إنما هو الايقان فيكون الايقان تحصيل اليقين بالدليل واليقين يكون عاماً فلا يرد شيء على القاضي انتهى وكأن الفاضل لم ينظر إلى قول المصنف ولذلك لا يوصف به علم الباري فإنه صريح في الايقان واليقين كلاهما بمعنى الاعتقاد فإضافة الاتقان إلى العلم إضافة الصفة إلى الموصوف أي العلم المتقن.

مبني على الأغلب وهو حصوله بالاستدلال بالكتاب انتهى. وفيه ما فيه إذ الإلهام ليس من أسباب العلم لغير الأنبياء عليهم السلام[1] **(ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية)**.

قوله: (والآخرة تأنيث الآخر) اسم فاعل من آخر الثاني بمعنى تأخر وإن لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما أن الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه صفة الدار **أي في الأصل (صفة الدار)** إذ الآخرة على ما عرفت اسم فاعل وصفة فلا بد له من موصوف إما الدار مذكور أو النشأة **(بدليل قوله تعالى ﴿تلك الدار الآخرة﴾)** ﴿ثم الله ينشأ النشأة الآخرة﴾ [العنكبوت: ٢٠] وما اختاره المصنف أكثر وقوعاً في القرآن وهذا باعتبار وقوعها في القرآن وإلا فموصوفها قد يكون غير الدار أيضاً **(فغلبت)** بفتح اللام وتخفيفها **(كالدنيا)** فإنها في الأصل صفة بمعنى القربى من الدنو أي القرب أو الدني من الدناءة وعلى المعنى الأول قوله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا﴾ [الملك: ٥] الآية. وقوله تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا﴾ [آل عمران: ١٨٥] يحتمل المعنيين أي الحياة القربى أو الحياة الدنية الفانية الفارغة ثم غلبت على هذه الدار الدنية الفانية فإذا لم يذكر معهما موصوفهما يراد بهما الدار الآخرة الباقية والدار العاجلة الزائلة ما لم توجد قرينة على خلافه والغلبة تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة كما سيجيء وفي الصفات كالرحمن وفي المعاني كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع في الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف

قوله: فغلبت إلى غلب استعمالها اسماً للدار لا مطلقاً بل من حيث اتصافها بالأخروية وكذا لفظ الدنيا فإنه في الأصل موضوع للصفة لكن غلب استعماله اسماً للدار من حيث إنها متصفة بالدنو وفي الكشاف وهي من الصفات الغالبة قال في المفصل الغلبة تكون في الأسماء كالبيت على الكعبة والكتاب على كتاب سيبويه وقد تكون في الصفات كالرحمن والرب دون إضافته إلى الباري عز وجل وقد تكون في المعاني كالخوض على الشروع في الباطل خاصة تريد إن الغلبة هنا في الصفات وكذا الدنيا ثم إنهما مع الغلبة المذكورة جرياً مجرى الأسماء لما حذف موصوفهما ولم يستعمل بهما كما قيل في سعي الدنيا ظالماً قد مدت أقول المعتبر في مفهوم الصفات سواء كانت غالبة ولا شيء له صفة لا ذات مخصوصة مع صفة والمراد هنا دار لها صفة فالوجه أن يكونا من قبيل الصفات الغالبة في الاسمية ولا يضر في اسميتها اعتبار معنى الصفة فيهما فإن أسماء الزمان والمكان والآلة من قبيل الاسماء مع أن فيها معاني الصفات كالمسجد والمفتاح كذا هذان اللفظان غلبا في نفس الدار مع اعتبار صفة الدنو والتأخر ولذا لم يذكر معهما الموصوف في الاستعمال إلا قليلاً نحو السماء الدنيا وتلك الدار الآخرة حين استعمال الموصوف معهما يكون المراد بهما معنى الصفة على الأصل فهما في كونهما من الصفات الغالبة المستعملة اسماً مثل الصعق والعيوق والآخر نقيض الأول لأن معناه الأخير من أخر بمعنى تأخر وإن لم يستعمل آخر كما أن الآخر بفتح الخاء أفعل منه والأول أفعل أصله أوال فقلبت الهمزة واو فأدغمت فيه الواو الأولى.

---

(١) قال البغوي الايقان العلم وقيل العلم بالاستدلال وفي اللباب ايقن بمعنى استيقن الايقان هو العلم وما ذكره الآمدي غير متعارف.

معين لكثرة جريه عليه وخرج بذلك عن الوصفية في الجملة لا بالكلية مثل اسم الزمان والمكان إذ أصل الصفة أن توضع لمعنى قائم لذات مبهمة غير معينة وأسماء الزمان والمكان موضوعان لذات معينة في الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة على موصوف غير معين بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالأبطح فلا يجري على الموصوف أصلاً ويحمل على هذا قول الرضي الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال قيد أدهم وبين سره قدس سره في حواشيه عليه أن خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح على غيره ولا على عينه أيضاً إذ يصير معنى أدهم قيد فيه دهمة والحاصل أن بالغلبة إن كانت بمنزلة الأسماء الجامدة بسبب قوة الغلبة يمتنع إجراؤها على الموصوف وإلا فلا يمتنع وما نحن فيه من قبيل الثاني لصحة إجرائها على الموصوف كما مر مثاله وهذا أولى مما قيل إن السيد السند جوز هنا ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترقبة إلى الاسمية فينا في ما ذكره في تلك الحاشية ويمكن التفصي عنه بأن الترقي إلى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية أحياناً انتهى. إذ كون الوصف مترقباً إلى الاسمية يعلم باستعماله بلا موصوف مثل الأسماء الجامدة وأما إذا استعمل مع إجرائه على الموصوف ولو أحياناً يكون من قبيل الوصف الذي هو لا يخرج بالغلبة عن الوصفية إلى الاسمية بالكلية لا من الوصف الذي هو صار بالغلبة بمنزلة الاسم وبهذا هو الأنسب لامتياز أحد الوصفين الغالبين عن الآخر ولو صرح بصحة ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المترقي بالغلبة إلى كونه بمنزلة الاسم الجامد لكان الحمل على أنه للمبالغة في كون الغلبة قوية كاد الوصف بها أن يكون بمنزلة الاسم الجامد أولى من القول بأن الترقي إلى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية أحياناً فإنه حينئذٍ بأي طريق يمتاز أحد الوصفين الغلبين عن الآخر وقلة الاستعمال وكثرته لا يجدي نفعاً في الفرق لانتفاء الاستقراء التام.

قوله: (وعن نافع أنه خففها بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام) التخفيف هنا نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها وإسقاطها وهو نوع من أنواع تخفيف الهمزة والمفردة وهو لغة لبعض العرب والتفصيل في الشافية وشروحها وهذه رواية عن ورش ولعل المصنف ظفر بروايته عن نافع.

قوله: (وقرىء يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها إجراء لها مجرى المضمومة) الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة يجوز إبدالها همزة مطردة كما **(في وجوه ووقتت)** جمع وجه أبدلت الواو همزة فقيل أجوه فالواو هنا ليس بمضموم فالوجه في إبدالها همزة لمجاورتها للمضموم أعطيت حكمه وهو من أحكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال في الحمد لله وضم اللام في لله كما نقل عن ابن جني في كتاب الخصائص.

قوله: (ونظيره) أي نظير إجراء الواو وما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها لحكم الجوار قول الشاعر وهو جرير مدح بها موسى وجعدة أبناء بالكرم الاشتهار به وقيل البيت

لأبي حبة العمري قوله (**لحب**) أصله حبب من الباب الخامس فأدغم فصار حب بضم الحاء إذ نقل حركة العين إليه أو بفتح الحاء بدون نقلها أي صار محبوباً واللام جواب قسم مقدر ولم يؤت بقد مع أن إتيانه في مثله واجب لإجرائه مجرى فعل المدح مثل والله لنعم الرجل زيد إذ المعنى ما أحبه إليّ فإنه يقال حب إليّ فلان وبفلان على زيادة الباء أي ما أحبه إليّ فهو في حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ حب بمعنى ما أحبه فيه نظر ظاهر قولهم يقال حب إليّ فلان بمعنى ما أحبه ظاهره أنه مصنوع وإلا فلا بد من استناده إلى أحد من أئمة العربية ولو قيل حذف قد لضرورة الشعر لكان حسناً (**المؤقدان**) ابنا جرير فاعل لحب (**إلي**) بالياء المتكلم (**موسى وجعدة**) عطف بيان لموقدان أو بدل كل منه (**إذ أضاءهما الوقود**) بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد به وصف الشاعر ابنيه بالكرم والاشتهار بحيث يتضمن وصف نفسه به أيضاً على احتمال فكني عن الأول بإيقاد نار القرى فإنه ينتقل منه إلى الجود والكرم ولو بوسائط وعن الثاني بإضاءة الوقود أمامهما فإن إضاءته تستلزم الاشتهار فعلم أن المؤقدان كناية أو استعارة إذ قد عرفت أن الإيقاد حقيقة ليس بمراد هنا وعلم أيضاً أن إذ أضاءهما بدل من موسى وجعدة بدل اشتمال لكن الأولى كونه علة للمحبة أو ظرفاً له.

قوله تعالى: أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٥﴾

قوله: (الجملة في محل الرفع إن جعل أحد الموصولين مفصولاً) أي إن جعل الذين

قوله: لحب الموقدان إلى موسى بالهمزة في الموقدان وموسى البيت لجرير وموسى وجعدة ابناؤهما عطفاً بيان لموقدان كانا يوقدان نار القرى قال صاحب الكشف أي ما حبهما إلى حيث اشتهرا بالكرم وكنى عنه بإضاءة الوقود وأراد وقود نار القرى فإنه المراد عند الإطلاق في استعمالات العرب واستعمال الإضاءة شديد الطباق في هذا المقام لترددها بين الحقيقة والمجاز واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت بقد لإجرائه مجرى فعل المدح كما يقال والله لنعم الرجل زيد إلى هنا كلامه يعني إذا وقع الماضي المثبت جواب قسم يؤتى بكلمة قد وكان القياس هنا أن يقال لقد حب الموقدان فتركها لجرى لحب الموقدان إليّ مجرى فعل المدح كما في والله لنعم الرجل زيد ولذا فسره صاحب الكشف بما أحبهما إليّ على طريقة ما أحسن زيد قال القطب واللام في لحب للقسم أي أوقد نار الضيافة فأضاء وجوههما الوقود وهو بالفتح ما يوقد به وبالضم المصدر وصح عن صاحب الكشاف هنا بالضم وقال الطيبي رحمه الله قوله إذا أضاءهما بدل اشتمال من موسى وجعدة لحمد فعلهما وشكر صنيعهما المعنى حبب الله إليّ وقت إضاءة وقودها إياهما ونحوه في البدل قوله تعالى: ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً﴾ [مريم: ١٦] أي اذكر وقت انتباذها تقلب الواو في الموقدان وموسى همزة لحب يروى بضم الحاء وفتحها قال الجوهري يقال أحبه فهو محب وحبه يحبه بالكسر فهو محبوب ولقد حببت أي صرت حبيباً تم كلامه الرواية بالفتح مبنية على إسكان الباء الأولى عند إرادة الإدغام وبالضم على نقل ضمة الباء إلى الحاء لأنه من باب حسن يحسن فإن أصل حب حبب كشرف وبصر.

قوله: إن جعل أحد الموصولين مفصولاً عن المتقين فإن جعل الموصول الأول مفصولاً عنهم يكون هو مبتدأ والموصول الثاني معطوفاً على الأول وجملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] خبر

يؤمنون بالغيب مفصولاً (عن المتقين) وجعل مبتدأ فجملة أولئك خبره كما صرح به هناك وإنما أعاده هنا ليظهر صحة قوله وإلا فاستئناف لأنه لو لم يضم إليه الموصول الثاني لاحتاج إلى التأويل في قوله وإلا فاستئناف كعبارة الكشاف والمعنى إن جعل أحد الموصولين مفصولاً سواء كان الموصولان مفصولاً بأن يجعل الأول مفصولاً ومبتدأ فإنه يستلزم كون الموصول الثاني مفصولاً إذ لا قائل بخلافه فإنه يستلزم الفصل بين الأول وخبره بالأجنبي أو الموصول الثاني مفصولاً فقط يجعله مبتدأ مع أن الأول موصول بالمتقين وغرضه إفادة هذا الموصول الثاني وأنه إذا كان مفصولاً فقط فالجملة أيضاً خبر وقد سكت عنه صاحب الكشاف فاحتيج في قوله وإلا فاستئناف إلى التأويل قوله (خبر له) خبر بعد خبر للفظ الجملة.

قوله: (فكأنه لما قيل ﴿هدى للمتقين﴾ الخ) وإنما قال فكأنه إذ ليس هناك سؤال محقق بل أمر فرضي يظن ورود السؤال فكلمة كان في مثل هذا الموضوع للظن ولا يخفى عليك أن هذا التقدير مختص بكون الموصولين جميعاً مفصولاً عن المتقين بأن يكون الأول مبتدأ والثاني عطفاً عليه وأما إذا كان الثاني وحده مفصولاً عنه بأن يكون الأول حصولاً به والثاني مبتدأ وجملة أولئك خبره والجملة معطوفة على جملة ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ فلا يصح

المبتدأ وإن جعل الموصول الثاني مقطوعاً عن المتقين يكون هو مبتدأ وجملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] خبره والموصول الأول متصلاً بالمتقين على أنه صفة لهم أو مدح ويكون هذه الجملة الكبرى الملتئمة من المبتدأ والخبر على الأول استئنافاً فالبيان علة اختصاص المتقين يكون القرآن هدى لهم وعلى الثاني عطفاً على الجمل الأربع المسوقة لمدح الكتاب لكن يشترط على هذا الوجه أن ملاحظ معنى التعريض لمن ليسوا على صفتهم ليكون درجاً للمعطوف في سلك المعطوف في الغرض المسوق له الكلام وهو وصف الكتاب بصفة الكمال إذ لولا اعتبار معنى التعريض يكون بين المعطوفين تباين في الغرض فلا يحسن العطف.

قوله: وإلا أي وإن لم يكن لعد الموصولين مفصولاً عن المتقين بل يكون الأول صفة للمتقين والثاني عطفاً عليه يكون جملة ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] جملة مستأنفة واردة ما أثمرته وأنتجته الأحكام المتقدمة والصفات المذكورة والمراد من الأحكام المتقدمة ما تضمنه الجمل الأربع من الم إلى هدى للمتقين ومن الصفات ما تضمنه الموصولات فيكون كونهم على هدى معللاً بعلته التي هي الأحكام والصفات السالفة المدلول عليها بلفظ أولئك فإنه بمنزلة إعادة من استؤنف منه الحديث بصفته وإثبات الشيء بالشاهد وتنوير الدعوى بالبرهان بخلاف ما إذا قيل هم على هدى من ربهم وهم المفلحون فإن في اسم الإشارة ملاحظة الذوات المذكورين مع صفاتهم المسوقة عليهم وليس في الضمير هذه الملاحظة فإنه موضوع لاحضار الذات فقط ولهذا قال إياك نعبد للعدول إلى الخطاب المشعر بالتميز ما لم يفده إياه نعبده على ما قرر فيما سبق نعم في التعبير بالضمير في مثل هذا التركيب دلالة على الغلبة مستفادة من ترتب الحكم على الوصف المناسب أيضاً لكن هذه الدلالة في التعبير بلفظ اسم الإشارة يحصل من طريقين الأول طريق وضع اللغة والثاني طريق ترتب الحكم على الوصف فالدال على المقصود بجهتين أبلغ وآكد من الدال لجهة واحدة.

هذا التقدير أما أولاً فلأن قوله فأجيب بقوله ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ ولم يقل أو أجيب بقوله والذين يؤمنون يأبى عنه وأما ثانياً فلأنه إذا فصل الموصول الثاني فقط كان الموصول الثاني ابتداء كلام لا جواباً لسؤال وهو ظاهر ولعل عدم تعرضه له لأن فصل الثاني وحده ضعيف لأن الموصول الثاني إما أن يتحد مع الأول أو لا فإن كان متحداً فحقه أن يجري على ما أجري عليه الأول فإن قطع عن ذلك وجعل مبتدأ فإن لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذي يتضمنه المبتدأ تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ومع ذلك أنهم يظنون أنهم على هدى كما ذكر في الكشاف فقد قطع عن حقه وأضيع فائدة الاستئناف بلا داع ظاهر مع أنه تكرار لما تقدمه وإن جعل تعريضاً به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه في تصوير التعريض على ما قاله قدس سره أنه لما عبر عن المؤمنين بأنهم جامعون بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من الانفراد بأحدهما وهم كفار أهل الكتاب فعرض بأن ظنهم أنهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم في نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام أن الكتاب هدى للذين آمنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى فالجملتان بحسب المعنى وإن تقابلتا في إثبات الإيمان وسلبه في الطرف ليسا على حد يحسن العطف بينهما فإن الأولى في وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء عن طائفة أخرى لم يؤمنوا به ولو قيل المعنى على التعريض أن الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم لفساد استعدادهم وعدم تدبرهم فالجملتان تكونان متناسبتين غاية التناسب فإن سلب كونه هدى لغير من صقل العقل واستعمله في تدبر الدلائل صفة كمال للكتاب كما أن كونه هدى لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال الله تعالى في شأن الكتاب: ﴿ولا يزيد الظالمين إلا خساراً﴾ [الإسراء: ٨٢] في معرض مدح الكتاب لم يتوجه الإشكال المذكور بلا ارتياب إذ تفاوت أحوال الشيء بحسب المحال من أوصاف الكمال وإن كان الموصول الثاني مخالفاً للأول كما هو المختار عند المصنف كان الأولى بالثاني أن يعطف على الأول تقسيماً للمتقين فإن جعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الأولى بلا سبب وفاتت نكتة السؤال المقدرة وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافياً في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وإن قصد التعريض كان أظهر ولم يكن التخصيص مقصوداً في المعطوف بل وسيلة إلى التعريض ويتعين أن يكون بالقياس إلى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف ويمكن العناية التي ذكرناها في كون العطف حسناً بها وجعل الواو اعتراضية وإن أمكن لكنه خلاف الظاهر ولك أن تقول هذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي يضطرب عنه الأذهان وخروج الواو عن العطف شائع ذائع فالتكلف الذي ذكره شراح الكشاف مما لا يناسب جزالة النظم الجليل فأشار المصنف إلى أن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ ليس للعطف بل جملة ابتدائية مسوقة لبيان أحوال مؤمني أهل الكتاب تعريضاً لمن عداهم ولضعف هذا لم يتعرض له في ذيل قوله فكأنه الخ. ولم ينبه عليه فيما سبق ومن جملة أسباب ضعفه أنه على هذا التقرير يوهم اختصاص

كمال الفلاح بمؤمني أهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر إضافياً هنا لما سيجيء من المصنف من بيان تشبث الوعيدية ورده فإنه نص في العموم فجملة أولئك انقطاعها عن الموصول الأول وربطها بالموصول الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول إن المص لم يشر إلى هذا أولاً أيضاً بأن يقال إن الأحد في قوله أحد الموصولين أراد به الموصول الأول فقط بناء على الإضافة للعهد كما صرح به في شرح المقاصد من أن أحد الأمرين قد يستعمل في طرف واحد فقط فحينئذٍ يوافق آخر كلامه أوله ويكون كلامه عين ما ذكره الكشاف ويندفع الإشكال بحذافيره.

قوله: (قيل ما بالهم خصوا بذلك) أي حالهم إذ هو يجيء بمعنى القلب والخاطر والشأن والحال والمناسب هنا هو الأخير خصوا مبني للمفعول حال من ضمير بالهم فالسؤال المستفاد من الاستفهامية في الحقيقة راجع إليها كأنه قيل ما سبب تخصيصهم بذلك واختيار ذلك للمبالغة بالإجمال أولاً والتفصيل ثانياً والباء داخلة على المقصور أي ما وجه امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق لا الحصر فإنه مستفاد من اللام فهو يفيد الاختصاص في الإثبات لا في الثبوت الذي هو معنى القصر فمن ذهب إلى أنه بمعنى القصر لم يصب ثم السؤال إما عن سبب الاستحقاق أو عن وجود الاستحقاق فالأول هو الظاهر لأن لفظة ما تستعمل في السؤال عن السبب مطلقاً أو عن سبب خاص كما هو الغالب فيها ولأن السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق إذ الشيء إذا تحقق بالاختيار تحقق بسببه فإذا خفي سببه خفي وجوده فيما لم يظهر وجوده بيقين وهنا كذلك ومن هذا ينتقل من إنكار السبب إلى إنكار الوجود المختار فقوله قدس سره فمآل السؤال إلى أنهم هل يستحقون فأثبت لهم من الاختصاص بيان حاصل المعنى لأجل المبنى الا يرى أنه قال في شرح المفتاح إنه سؤال عن سبب الاستحقاق فلا منافاة بين كلاميه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب مطلق استغني عن التأكيد.

قوله: (فأجيب بقوله ﴿الذين يؤمنون﴾ [البقرة: ٢]) الآية. وحاصل الجواب أن هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمسكون على الهدى الكامل واستقرارهم عليه باختيارهم ذلك وصبرهم وتوفيق من ربهم بتحبيبه إليهم ذلك وإنزال الكتاب الكامل في الهداية ولما كان السبب مختصاً بهم يكونون أحقاء لاختصاص الهدى فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه أي سببه كأنه قيل هم أحقاء بما أثبت لهم من الاختصاص وسببه تلك الأوصاف من الإيمان بالغيب الخ. التي رتب عليها الحكم وهذا الأسلوب وإن لم يشتهر لكنه أوفى بتأدية الغرض فإنه من قبيل إرادة الحكم مع دليله ولا يخفى متانته ووثاقته والقول بأن السبب فيه تلك الأوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغني عن تأكيد النسبة ببيان علتها مستغنى عنه بما ذكرناه من أن السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر أن المراد بالأوصاف المذكورة التي هي ثابت للمتقين بالقوة والمشارفة إذ كون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضي ذلك وإلا فلا يحسن بل لا يصح اتصاف

المتقين بالمشارفة بتلك الأوصاف بالفعل وإن أريد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك لكن المختار عند المصنف كونهم متقين بالمشارفة كما صرح به هناك.

قوله: **(وإلا فاستئناف)** أي وإن لم يجعل أحد الموصولين مفصولاً بأن يكون كلاهما موصولين بالمتقين بأن يكون الأول صفة مثلاً والثاني عطفاً عليه أو معطوفاً على المتقين لأن لامه لكونه موصولاً في قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثاني عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف فحينئذٍ قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى﴾ جملة مستأنفة بالاستئناف النحوي ولهذا قال **(لا محل لها)** على أنها صفة كاشفة قوله **(فكأنه نتيجة الأحكام)** إشارة إلى وجه الفصل وترك العطف يعني أن الفصل لكمال العناية بالاتصال المانع من العطف فإن ما قبله سبب له فهو في ضمنه حتى كأنه نتيجته وإنما قال كأنه لأنه ليس عين النتيجة بل هو بمنزلة إجمال بعد تفصيل وفذلكة لما سبق ومعنى كونه سبباً له أن التفصيل سبب للإجمال في الجملة كعكسه فلا إشكال بأن النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفريع والمراد بالأحكام الصفات المذكورة ولهذا جمع الأحكام وعبر عنها بالأحكام لأنها جمل مشتملة على الحكم أي النسبة التامة الخبرية لا العلم بها **(والصفات المتقدمة)** إذ الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الإشارة.

قوله: **(أو جواب سائل)** عطف على قوله كأنه نتيجة وهذا أولى من القول بأنه عطف على النتيجة وإنما قال جواب سائل ولم يقل استئناف للفرق بين الوجهين وللتنبيه على أن المراد بالاستئناف النحوي لا المعاني بمعونة المقابلة وأنت خبير بأن النكات مبنية على الإرادة والاعتبارات فلا يرد أن الاستئناف النحوي ليس بجواب سائل والاستئناف المعاني جواب سؤال فكيف يجتمعان في مادة واحدة قوله **(قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى)** الأولى كأنه قال ما للموصوفين إذ سبب إتيان كان في قوله كأنه متحقق لما قيل هنا إلا أن يقال إن اكتفى في التنبيه بما سبق والأول أن يقال إنه بتقدير أو كأنه جواب سائل بجعل عطفه على النتيجة لا على قوله كأنه فقوله نتيجة مع ما عطف عليه من قوله أو جواب سائل تفصيل لكون جملة أولئك مستأنفة ولا يبعد أن يقال إنه عطف على قوله استئناف أي وإلا فهي مستأنفة بالمعنى اللغوي أو جواب سائل فحينئذٍ ترك كأنه لما مر وإنما أخره لضعفه لأنه بعد ما أجرى عليهم تلك الصفات المقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهراً لم يبق لهذا السؤال اتجاه إلا بأن يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب المذكور إعادة للدعوى تنبيهاً على أن التأمل فيها يغني عن مؤنة السؤال إلا أنه غير النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازاً عن بشاعة التكرار كذا قرره قدس سره ويمكن أن يقال إن السؤال هنا ليس عن سبب لمي فإن الصفات المذكورة سبب لمي لذلك الاختصاص وليس للسائل الغفلة عن ذلك فإن الظاهر أن السائل المؤمنون فإنهم وإن علموا أنه تعالى لا يسأل عما يفعل لكنهم لإرادة الاطلاع على الحكمة سألوا وإسناد الغفلة إليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب حقيقي بعد الجواب عن سؤال سببه

الظاهري فإن لكل حكم سبباً ظاهرياً وحقيقياً كما حققه أئمة الأصول والسبب الحقيقي هنا لكون الكتاب هدى لهم لا لغيرهم حكمه تعالى في الأزل وقضاؤه باهتدائهم بهداية الكتاب وتحبيبه إليهم الإيمان وتزيينه في قلوبهم الإيقان بسبب علمه الأزلي أنهم يختارون باختيارهم الجزئي الاهتداء به والإذعان كأنه قيل قد علمنا أن سبب الاختصاص المذكور الظاهري تلك الصفات فما سببه الحقيقي فأجيب بقوله: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] أي الموصوفون بهذه الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقضى لهم باستقامة شكيمتهم من ربهم من مالكهم الذي نواصي خلقه بيده يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا معقب لحكمه في شيء من الأشياء وبهذا تم الجواب لأولي الألباب وذكر وأولئك هم المفلحون من قبيل الاطناب كأنه فهم من السؤال أن السبب الحقيقي ما هو وما يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقي وما يترتب على الانتفاع بهداية الكتاب ليطابق الجواب الغرض الذي هو فهم من فحوى الخطاب وإلى مثل ذلك أشار المصنف في قوله له تعالى: ﴿قال هي عصاي أتوكأ عليها﴾ [طه: ١٨] الآية. وأنت خبير بأن لفظ من ربهم ولفظة على في ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] كالتصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك كثير من أرباب الحواشي وأطالوا الكلام بلا طائل يضطرب عنه الأذهان لبعده عن منهج البيان.

قوله: (ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك صديقك القديم حقيق بالإحسان) أي نظير الاستئناف الثاني يؤيده قوله **(فإن اسم الإشارة)** وقيل إن نظير الاستئناف المقدم على الوجهين قوله فإن اسم إشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج إليه فالأولى أن الاستئناف الأول لظهوره في كونه بإعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت أن النظير ما كان مثلاً للشيء في الاعتبارات في غير المادة وهنا كذلك لأن هذا تعليق الحكم بالوصف وما نحن فيه كذلك لكن المادة متغايرة لأن الإعادة باسم الإشارة من قبيل الإعادة بالصفة لأنه إشارة إلى الموصوف بالصفات لا إلى الذات وحدها كما في الضمائر وإلى هذا

قوله: ونظيره أحسنت إلى زيد صديقك القديم حقيق بالإحسان فإن صديقك القديم حقيق بالإحسان استئناف مشتمل على موجب الحكم وهو أبلغ من زيد حقيق بالإحسان لعرائه عن ذكر الموجب وإذا قلت أحسنت إلى صديقك القديم زيد ذلك حقيق بالإحسان يفيد لفظ ذلك لكونه بمنزلة إعادة من استؤنف عنه الحديث بصفته يعني صديقك القديم ولا فرق بين التعبير عن زيد بلفظ صديقك القديم وبين التعبير عنه بلفظ ذلك في إفادة ذلك المعنى غير أن الأول نص والثاني إشارة قال الزمخشري وفي اسم الإشارة الذي هو أولئك إيذان بأن ما يرد عقيبه فالمذكورون قبله أهل لاكتسابه من أجل الخصال التي عدت لهم كما قال حاتم ولله صعلوك ثم عدد له خصالاً فاضلة ثم عقب تعديدها بقوله:

فذلك أن يهلك فحسنى ثناؤه وإن عاش لم يقعد ضعيفاً مذمما

والحاصل أن الإعادة باسم الإشارة من قبيل الإعادة بالصفة لأنه إشارة إلى الموصوف بالصفات لا إلى نفس الذات فالاستئناف هنا سواء وقع على الذين يؤمنون أو على أولئك وارد على الوجه الأحسن.

أشار بقوله فإن اسم الإشارة (**ههنا كإعادة الموصوف بصفاته المذكورة**) وترك الكاف هنا أحسن موقعاً لكن المص نظر إلى أن إعادة الموصوف بصفاته إنما يكون بلفظ دال عليه مطابقة كما في النظير فإن الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصداقة مطابقة وهنا ليس كذلك وفيه نظر.

قوله: (**وهو أبلغ**) من البلاغة أو من المبالغة بحذف الزوائد وجوازه مذهب البعض (**من أن يستأنف بإعادة الاسم**) كقولك أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان (**وحده**) أي منفرداً في الإعادة بدون إعادته مع صفاته يعني أن الاستئناف يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك قد أحسنت إلى زيد زيد حقيق بالإحسان وتارة أخرى بإعادة صفته كقولك أحسنت إلى زيد صديقك القديم أهل لذلك هذا خلاصة ما في الكشاف وتبعه السكاكي وغيره من علماء البيان واختاره المصنف لأن الثاني أبلغ من الأول (**لما فيه**) أي في الثاني (**من بيان المقتضي**) أي للحكم وهو الوصف فيما استؤنف بإعادة الموصوف بصفة صريحاً (**وتلخيصه**) أي تلخيص المقتضي فيما استؤنف بإعادته باسم الإشارة فإن في اسم الإشارة تلخيص بيان المقتضي من غير تصريح به كما قال فيما سبق فإن اسم الإشارة كإعادة الموصوف[1].

قوله: (**فإن ترتب الحكم على الوصف**) أي الوصف المناسب الصالح للعلية (**إيذان بأنه**) أي الوصف (**الموجب له**) أي للحكم إيجاباً عادياً عندنا أو إيجاباً عقلياً بحيث يذم تاركه عند المعتزلة وأحد المعنيين مراد والقرينة عليه اعتقاد قائله فلا إشكال بأنه يلزم استعمال في معنيه معاً أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مردود قوله بأنه الموجب له الحصر المنفهم من تعريف الخبر بالنظر إلى أنه جواب عن سؤال الاختصاص إذ الظاهر أن السبب منحصر فيه ولو كان له سبب آخر فالحصر بالنظر إلى الحكم المشخص فإن سببه ما هو مذكور معه وإن كان لنوعه سبب غيره ثم المراد بإعادة الوصف ذكر الصفة في الاستئناف وهو حاصل في النظير وأما الإعادة بالفعل فمثله قولك أكرم إلى زيد العالم العامل ذلك الموصوف حقيق بالإكرام كان وجه ذلك أن المراد بإعادة اسمه وبإعادة وصفه

---

(١) تقدير السؤال هل هو حقيق بالإحسان فإن تقديره بأنه ما سبب الإحسان واستحقاقه اياه يقتضي كونه طلب التصوير سبب مخصوص بعد العلم بأن هناك سبباً في الجملة فلا يصح في جوابه زيد حقيق بالإحسان إذ لم يذكر فيه سبب مخصوص ثم الظاهر أن تقدير السؤال من المخاطب بأحسنت أي لمحسن إذ القائل لما قال خطاباً له قد أحسنت إلى زيد كأنه قال إحسان هل وقع في موقعه أم لا وهل هو حقيق بالإحسان وهذا كثير في المحاورات والاشتباه من ضيق العطن فلا حاجة إلى القول بالنسيان أو قصد الامتحان وفائدة الخبر في قد أحسنت بملاحظة قد اصبت في إحسانك فقال ما وجه اصابتي في الإحسان فأجيب بأنه حقيق به أو قصد المتكلم إفادة لازم فائدة الخبر وهو علمه بذلك أو الغرض بمثل توضيح ذلك المقصود فلا يناسب التعمق في مثل ذلك في تقرير السؤال وفي تعيين السائل أهو مخاطب أو سامع وكان هذا مراد من قال إن هذا السؤال يلوح به غرض الكلام من غير نظرت لسائل معين والنظر لمثله تكلف يجر إلى تكلف آخر.

إعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث إما باسمه أو بصفته فلا إشكال بأن المثال لا يناسب الممثل له إذ الموصوف لم يذكر فيه بصفاته حتى يعاد كذلك فالمناسب في التمثيل أن يقال أحسنت إلى زيد الفاضل السخي ذلك الموصوف حقيق بالإحسان لما عرفت من أن المقصود ذكر الصفة في الاستئناف وهو حاصل في النظير نعم الأولى ما ذكرنا وتقدير السؤال في مثل أحسنت إلى زيد كيف تصور فقيل يقدر بأنه هل هو حقيق بالإحسان كما هو المختار وقيل يقدر بأنه ما سبب الإحسان إليه واستحقاقه إياه وهو ضعيف لعدم مطابقة الجواب للسؤال وفائدة الخبر في أحسنت زيداً إما بملاحظة قد أصبت في إحسانك إليه أو المراد إفادة لازم فائدة الخبر وهو إفادة المتكلم علمه بذلك وقد أوضحنا آنفاً ثم تقدير السؤال في الآية الكريمة يصح كونه من النبي عليه السلام أو من أصحابه الكرام إذ القرآن المجيد لما نزل بلغة العرب وعلى وفق محاوراتهم حسن أن يقال هذا الكلام جواب سؤال كما صرح به المص وهذا ليس من باب السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام في أوائل سورة النبأ الظاهر أن الوجه ههنا أي في مقام ورود الاستفهام في كلام الملك العلام أن يقال إن القرآن على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا خفاء انتهى. ولا يخفى دلالته على ما قلنا فلا وجه لما قيل ألا ترى أن ما في الآية لا يصح أن يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى مسبب الأسباب العالم بجميع الخفيات ومن الملقي إليه الكلام أولاً وهو النبي عليه السلام والمؤمنين لعلمهم بأنه لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم من عداهم لا يسلم الهداية من أصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجيب منه أما أولاً فلم عرفت من أن القرآن على لسان العرب فيصح تقدير السؤال من الملك العلام أيضاً وقد روي أنه تعالى قال سمع الله لمن حمده على لسان عبده وأما ثانياً فلأن السؤال هنا بمعنى الاستفسار والكشاف مشحون به فلا يكون من باب قوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣].

قوله: (ومعنى الاستعلاء في على هدى) قال ومعنى الاستعلاء دون ومعنى على للتنبيه

قوله: ومعنى الاستعلاء في ﴿على هدى﴾ تمثيل لتمكنهم من الهدى الخ يريد إن استعمال كلمة على هنا إنما هو على وجه الاستعارة التمثيلية التبعية أما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من أمور متعددة حيث شبهت حالهم في تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه لوحظ في طرف المشبه المتمكن والتمكن والهدى والاستقرار وفي طرف المشبه به الراكب والعلو والمركوب والركوب فوقع بدل كل أمر في طرف المشبه أمر يناسبه في طرف المشبه به فلكون كل من طرفي التشبيه المبنى عليه الاستعارة حالة منتزعة عن أمور كانت الاستعارة من قبيل التمثيل وأما كون الاستعارة هنا تبعية فلجريانها أولا في متعلق على وتبعية جريانها في المتعلق وقعت فيها لا يقال الاستعارة التبعية الجارية في الحرف لا تكون تمثيلية لأن كلا من المستعار منه والمستعار له في الاستعارة التمثيلية يجب أن يكون مركباً من متعدد ومتعلق الحرف لا يكون إلا مفرداً لأنا نقول لا يجب أن يكون طرفا التمثيل مركبين بل التمثيل مبني على تشبيه حالة بحالة بل على تشبيه وصف صورة منتزعة من عدة أمور بوصف صورة أخرى مثلها

على أن الاستعارة في الحروف إنما تكون بتبعية متعلقاتها وهي ما يعبر بها عند التعبير عنها فمتعلق لفظة من الابتداء وإلى الانتهاء وعلى الاستعلاء وهو معنى كلي شامل لجميع أفراد الابتداء والانتهاء وغيرهما وهو معنى مستقل بالمفهومية يصلح أن يكون مشبهاً ومشبهاً به وأما الاستعلاء المستفاد من لفظة على فمعنى جزئي غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح أن يكون مشبهاً ومشبهاً به ففي قوله ومعنى الاستعلاء في على هدى مسامحة إذ قد ظهر مما ذكرناه أن المستعار بالأصالة الاستعلاء الكلي المستقل بالمفهومية والاستعلاء الذي في ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] الاستعلاء الجزئي إلا أن يقال مراده بيان ما هو مستعار بالتبع فحينئذٍ يفوت نكتة التعبير بمعنى الاستعلاء دون معنى على وحاصل كلامه أن في هذا الكلام استعارة تبعية تمثيلية أما التبعية فلجريانها أولاً في متعلق معنى الحروف وتبعيتها في الحروف وأما التمثيل فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من أمور عديدة كما ينادى عليه تعبير الشيخين حيث قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله: ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] **(تمثيل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه)** وتمسكهم به شبهت حالهم **(بحال من اعتلى الشيء وركبه)** ونحوه هو على الحق وعلى الباطل انتهى والمصنف لخصه ونقحه كما تراه وتشبيه الحال بالحال من تغييرات التمثيل قال المصنف في سورة النحل في تفسير قوله تعالى: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ [النحل: ٧٤] الآية. فإن ضرب المثل تشبيه حال بحال والتمثيل ضرب المثل والإتيان بمثله فكلام الكشاف مثل لتمكنهم وقول البيضاوي تمثيل تمكنهم كالصريح في أنهما حملا الكلام على الاستعارة التمثيلية ومعلوم أن على ليس على ظاهرها بل محمول على الاستعارة وهذا مختار المحقق التفتازاني حيث ذهب إلى جوازه متمسكاً بما صرح به العلامة في مواضع من كشافه كما صرح به هنا يريد بذلك ما قلنا من أن التعبير بتشبيه حال بحال يناسب الاستعارة التمثيلية بل من خواصه قيل **(وقد صرح)** بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وصاحب البسيط والمحققون من شراح المفتاح وفهم من تقرير المفتاح والكشاف وذهب الطيبي أيضاً وقال إنه مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي لكن صاحب الكشاف لم يرتضه وأول ما في عبارتهم وتبعه فيه السيد

وهذا يوجب إلا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه والحاصل أن كلا من المشبه والمشبه به وصف وحداني يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد وإن كان ذلك الوصف الواحد أنى مأخوذاً من أشياء متعددة وأيضاً لا ينافي التمثيل كون الاستعارة في متعلق الحرف وسيمر عليك مراراً في تفسير الكلام المجيد في مواضع كثيرة جريان الاستعارة التمثيلية في الحروف وإن شئت فعليك بمطالعة كلام صاحب المفتاح في استعارة لعل وتمام التحقيق في الاستعارة التبعية الحرفية التمثيلية أن معنى الحرف فيها لما كان كالعنوان والأصل لسائر المعاني المأخوذة والحاكم في تسمية الكلام استعارة إذ لولا وجود الحرف فيه لا يتسمى باسم الاستعارة كان لكونه آلة ملاحظة لجميع المعاني المأخوذة من كل واحد من الطرفين قد جمع وصير تلك الأمور في كل من الطرفين أمراً واحداً مشبهاً ومشبهاً به ومراد التمثيل على جميع الأمور التركب ومن أمعن النظر فيما حققناه ايقن أن دفع من منع جريان التمثيل في الاستعارة التبعية الحرفية دفع مدفوع.

قدس سره وقال في حل كلام الكشاف يريد أنه المستعارة تبعية شبه فيها تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقول الكشاف مثل أي تصور فإن المقصود من استعارة تصور المشبه بصورة المشبه به إبراز وجه الشبه فيه بصورته في المشبه به ثم إنه قدم تصوير وجه الشبه أعني التمكن والاستقراء على تصوير المشبه الذي هو التمسك لأنه المقصود الأعلى بالقياس إليه ومن الناس من زعم أن الاستعارة في على تبعية تمثيلية وأن كونها تبعية لجريانها في متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور فورد عليه أن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين أن متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبهاً به في تشبيه تركب طرفيه وانضم إليه معنى آخر وجعل المجموع مشبهاً به ولم يكن معنى الاستعلاء مشبهاً به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة إلى معنى الحرف والحاصل أن كون استعارة على تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبهاً به وتركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً به فلا يجتمعان وأجيب بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركبه بل يقتضي تعدداً في مأخذه كالحيوان الذي هو جزء للإنسان فإنه منتزع من أمور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك بالإرادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الأمور المتعددة كذلك والقول[1] بأنه بحث فلسفي لا يناسب المقام لأن أهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وأهل البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما خارج عن الإنصاف وتمسك بالاعتساف فإن أهل البلاغة يستمدون أيضاً من المنطق لا سيما في الحدود والقضايا فكيف لينكرون كون أجزاء الحد مع كونه مفرداً منتزعاً من أمور متعددة **(فقد بان)** صحة قوله إن انتزاع كل من طرفيه من أمور عديدة لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعدداً في مأخذه فيجوز أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمراً إضافياً كالاستعلاء والظرف ونحوهما حالة منتزعة من أمور متعددة ولا يلزم كونه مركباً لأن دلالة على مثلاً على

---

(١) والقول إشارة إلى بحث جرى بين أبي السعود والحافظ التاشكندي حيث قال الحافظ إني اظن أن الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية وأن حقيقته في حواشي على المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني أشار إليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير واحد من الفضلاء فلما أحس صاحب الارشاد اعني أبي السعود انكار ما حققه في تفسيره وترجيحه جانب النحرير قال هذا مبني على الغفول عن تحقيق المقام فإن مبنى الاستعارة التبعية تشبيه المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب فيتنافيان فقال الحافظ فما تقول في الحيوان الذي هو جزء للإنسان فإنه منتزع من أمور متعددة وهي جسم حساس متحرك بالإرادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة من الأمور المتعددة كذلك فقال صاحب الإرشاد وهذا بحث فلسفي لا يناسب المقام لأن أهل المنطق يترددون بين الحدود والقضايا وأرباب البلاغة يخوضون في الخواص والمزايا وشتان ما بينهما فلما آل الأمر إلى التناحر بينهما أقيم لصلاة العصر وكانت على شرف الفوات فانفصلا على ذلك كذا قاله محمد الأمين بن صدر الدين الشيرازي لا يخفى عليك أن فلما كان جواب أبي السعود بناة على التعصب والمكابرة أشرنا إلى جوابه في أصل الحاشية.

الاستعلاء مطابقية وعلى البواقي التزامية واللفظ لا يكون مركباً باعتبار المدلول الالتزامي الذي دل على اعتباره القرينة الخارجية فلجريان الاستعارة في الحرف باعتبار المعنى المطابقي تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور عديدة تكون تمثيلية ومن هذا قال صاحب الكشاف شبهت حالهم بحال من اعتلى وقد عرفت أن تشبيه حال بحال من تعبيرات التمثيل وأشار إلى الاستعارة التبعية بقوله **(ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى)** وأما قوله قدس سره فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاعتلاء إنما يكون تبعاً لا قصداً وذلك لا يكفي في اعتبار الهيئة بل لا بد أن يكون كل واحد منهما ملحوظاً قصداً كالاعتلال لتعتبر هيئة مركبة منهما وهما من حيث إنهما قصدا مدلولاً لفظين آخرين فلا بد أن يكونا مقدرين في الإرادة فيرد عليه أنه إن أراد بعدم كفاية مفهومهما تبعاً في اعتبار الهيئة عدم كفايته في نفسه فمسلم لكن لا يضرنا فإن المراد كفايته في اعتبارها بالقرينة وإن أراد بعدمها عدم كفايته مطلقاً أو بالقرينة فممنوع إذ قرينة اعتبار الهيئة هنا حيث مدح سبحانه وتعالى بأنهم لكمال تمسكهم وتمكنهم على الهدى حالهم وهيئتهم مشابهة بحال من اعتلى الشيء واضحة كنار على علم فإذا قامت القرينة على الشيء يجب اعتباره وجعلهم استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة في المفرد وعدم اعتبارهم فيها الهيئة مع أن كل واحد منهما يستلزم فاعلاً ومفعولاً مع حصول التركيب بهذا الوجه لعدم قيام القرينة على اعتبارهما وحصول التركيب بهما لا لعدم إمكانها ولا ندعي تحقق التمثيل في كل استعارة تبعية بل إذا قامت قرينة على اعتبار الهيئة المنتزعة من أمور عديدة ولو بالتبعية كما فيما نحن فيه ألا يرى أن المستعار بالكناية لمشبه به المرموز إليه يذكر لوازمه من غير تقدير في عرض الكلام كما هو مذهب السلف فلتكن الهيئة المرموز إليها بالقرينة الخارجية تمثيلية كذلك وينكشف منه أنه لو قلنا إن تلك الهيئة ملحوظة قصداً بالقرينة الخارجية لا يقتضي كونها مدلولة للفظ مقدر في الإرادة كالمستعار بالكناية فلا يلزم التركيب أيضاً إذ تبين من ذلك أن الملاحظة للمعنى لا يقتضي كونه مدلولاً للفظ مقدر في الإرادة والتعريضات من هذا القبيل فإنها مقصودة من الكلام مع أنها لم يقدر لها ألفاظ في إفادة المرام والهيئة المذكورة منتزعة من مجموع تلك الأمور من حيث المجموع كالوحدة الاعتبارية فإنها مأخوذة من مجموع الأمور المتعددة مع أنها لا تركيب فيها بداهة واتفاقاً قال بعض الأفاضل نعم لا يجري الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الحرف فإنها في مجموع الكلام المركب من ألفاظ متعددة مفصلة بلا تصرف في الأجزاء كما في أني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى إذ يراد بمجموع أراك متردداً في أمرك وقد اعترف بذلك جدي سعد الدين التفتازاني انتهى.

فعلم منه أنه لا خلاف في أن التمثيل التفصيلي المعروف يستدعي تركب الطرفين حقيقة وأن التمثيل الذي هو مختلف فيه هل يشترط فيه التركيب في نفسه أو يكفي التركيب في مأخذه واختار المحقق التفتازاني الثاني إذ كلام الكشاف ظاهر فيه والسيد قدس سره ذهب إلى أنه يشترط فيه أن يكون أجزاؤه مرادة منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف مثل على ولفظة في مما هو عمدة المعنى المجازي مستعملاً في معنى مجازي بل حقيقة

وإلا لكان مجازاً مفرداً لا تمثيلاً وقد عرفت أن الحق ما ذهب إليه المحقق التفتازاني فإنه مع كونه منفهماً من كلام الأئمة في فن البلاغة كالعلامة الزمخشري وصاحب المفتاح مؤيد بما ذكرناه وقد صرح أرباب البيان بأن الاستعارة التمثيلية أجزاؤها باقية على ما كانت عليه من كونها حقيقة أو مجازاً ولا يشترط أن تكون حقيقة بل قد تكون مجازاً أيضاً فلفظة على هنا جاز أن يكون مجازاً مستعارة في التمسك بالهدى والمرموز إليها من الهيئة المنتزعة من أمور عديدة وهي الراكب والمركوب واعتلائه عليه استعارة تمثيلية للهيئة المأخوذة من المتقي والهدى وتمسكه به ويندفع به إشكاله قدس سره والحاصل أن كون على استعارة تمثيلية وتبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبهاً به وأن تركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبهاً به فلا يجتمعان وجه الدفع أنه إنما يتم هذا لو كان كون أجزاء التمثيل حقيقة واجباً في التمثيل المذكور المشهور وليس كذلك كما عرفت فجاز أن يكون على مستعارة تبعاً بالمعنى المطابقي وتمثيلاً بالاعتبار المعنى الالتزامي لكون مأخذه مركباً فالحيثيتان متغايرتان فلا منافاة في جمعهما وليس المراد أن الحرف استعارة تمثيلية باعتبار كونها استعارة تبعية إذ لا يتصور ذلك من العاقل فضلاً عن شيخ الأفاضل بل المراد ما ذكرناه من اعتبار الحيثيتين واجتماع المتقابلات بالحيثيات شائع ذائع في المحاورات واعلم أن ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾ يحتمل لوجوه ثلاثة الأول تشبيه تمسكهم باعتلاء الراكب وهذا استعارة تبعية والثاني تشبيه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فتكون تمثيلية لتركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح به من الألفاظ التي بإزاء المشبه به إلا بكلمة على فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تابع له يلاحظ في ضمن ألفاظ منوية وإن لم يقدر في نظم الكلام وبينهما فرق فليس في على استعارة أصلاً بل هي على حالها لو صرح بتلك الألفاظ والثالث أن يشبه لهدى بالمركوب فهو مكنية على قرينة التخييلية هذا خلاصة ما ذكره قدس سره هنا وما ذكره في الوجه الثاني فهو مأخوذ من كلام الكشاف في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ [البقرة: ٧] الآية. وهذا مخالف أيضاً للتشبيه التمثيلي المشهور من ذكر ألفاظ المشبه به كلها وأكثرها فإنه من الاستعارة المصرحة وهي أن يذكر عن المشبه به ويراد المشبه كما صرحوا برمتهم فذكر جزء من الألفاظ المشبه بها ولو كان عمدة وتركب الباقي ولو كان مراداً منوياً مخالف لتصريحهم لا سيما مع ذكر المشبه ولو بعضاً فإنه ينافي ظاهر قولهم إن الاستعارة المصرحة يجب فيه ترك المشبه فإن مبنى الاستعارة تناسي التشبيه والعذر بأن المشبه ههنا هو المجموع ولما لم يذكر كله حصل التناسي من أعجب العجائب إذ ما ذكر من أجزاء المشبه يدل على ما لم يذكر كدلالة جزء من أجزاء المشبه به على ما بقي وإلا فالفرق تحكم فاعتباره قدس سره ذلك بناء على ما فهم من كلام الكشاف وأنه لا مشاحة[1] في الاصطلاح دون ما اختاره النحرير روح الله

---

(١) ولا مشاحة في الاصطلاح يظهر ذلك فيما سيأتي في قوله تعالى: ﴿والله محيط بالكافرين﴾ من أنه بعد ما اثبت في الإحاطة التبعية التمثيلية أيضاً معللاً بما في طرفين من اعتبار التركيب فجعل مدار =

روحه مع أنه مأخوذ من كلام الكشاف أيضاً يكاد أن يكون تعصباً بحتاً ومكابرة صريحة فالصواب أن النكات مبنية على الاعتبارات والإرادات فإذا أريد في الاستعارة التبعية التمثيل بالوجه الذي ذكرناه يكون في غاية من الحسن والبهاء وأوفق للمحاورات والفحوى وإذا لم يعتبر التمثيل يكون استعارة تبعية فقط وإذا لم تعتبر الاستعارة التبعية يكون تمثيلاً فقط وإذا أريد به التشبيه المضمر يكون استعارة مكنية وتخييلية فالاحتمالات هنا وفي مثله أربعة فتأمل وكن على بصيرة.

قوله: (بحال من اعتلى الشيء) فيه نوع تسامح إذ تمكنهم ليس بمشبه بل المشبه حالهم والمعنى تمثيل حالهم في تمكنهم واستقرارهم بحال من اعتلى وجه التسامح ما أشار إليه قدس سره من أن تقدم وجه الشبه في البيان لأنه المقصود الأعلى بالقياس إلى المشبه وفي قوله اعتلى تنبيه على أن سين الاستعلاء ليس للطلب عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل لتمكنهم للتنبيه على أن مراده بالمثل هنا ليس بمعنى القول السائر المثل نضربه بمورده كما هو المتعارف بل بمعنى التمثيل والتشبيه بقرينة إضافته إلى التمكن.

قوله: (وقد صرحوا به في قولهم) أي وقد صرحوا به أي بتشبيه نحو الهدى

قوله: وقد صرحوا به الخ يعني معنى الاعتلاء والركوب في ﴿على هدى﴾ غير مصرح به بل هو مرموز إليه بكلمة وقد صرحوا به في قولهم امتطى الجهل أي ركبه واتخذه مطية وكذا قولهم اقتعد غارب الهواء معناه ركب الهواء فإن القعود في غارب الدابة عين الركوب عليها والمثالان من باب الاستعارة المكنية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية وثبت لازم المشبه به وهو الإمطاء والغارب للمشبه وذكر الاقعاد في المثال الثاني ترشيح الاستعارة وقيل هما من قبيل الاستعارة المصرحة التبعية حيث شبه الاتصاف بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية فذكر المشبه به وأريد المشبه ثم اعتبر ذلك في الفعل الذي هو امتطى تبعاً للمصدر وجعل المفعول وهو الجهل قرينة وكذا شبه تثبيت النفس على الهوى بالاقتعاد على غارب الدابة فاستعمل في المشبه ما هو موضع للمشبه به وهو الاقتعاد والقرينة تعلق الاقتعاد بالغارب المضاف إلى الهوى ثم سرت الاستعارة إلى الفعل صارت تبعية الغارب ظهر الدابة ما بين المسام والعنق ومنه حبلك على غاربك أي اذهبي حيث شئت وقيل امتطي الجهل من باب التشبيه البليغ لأن معناه اتخذ الجهل مطية وهو في حكم الجهل مطية في أنه من باب التشبيه نحو زيد أسد وهذا

= الأمر الاعتباري ثم صرح بأنها ليست من قبيل أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى لتكون أجزائها على حقيقتها وكأنه قدس سره لم ينظر إليه أو أوله بمثل ما قاله هنا من أن معنى قوله مثل أي تمثيل وتصوير فإن المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به إبرازاً لوجه الشبه فيه بصورته في المشبه به وهذا بعيد جداً فإن من تتبع كلام البلغاء اطلع على أنهم يعبرون الاستعارة في المفرد بالاستعارة والاستعارة التمثيلية بالتمثيلية قال في الكشاف في قوله تعالى: ﴿ختم الله﴾ الآية وهما أي الختم والتغشية الاستعارة والتمثيل أما الاستعارة فكذا وأما التمثيل فكذا انتهى انظر كيف قابل التمثيل بالاستعارة وكذا العلامة البيضاوي قال أولاً وسماه أي الإحداث المذكور على الاستعارة ختماً وتغشية ثم قال ثانياً أو مثل قلوبهم ومشاعرهم قيل نعم الظاهر مما نقل عن التحرير ههنا دعوى كونها تمثيلية مشهود كما لا يخفى انتهى وقد عرفت أن الفاضل الحفيد نقل عن جده السعد أنه أراد به التمثيل الغير المشهور.

بالمركوب في قولهم (امتطى الجهل والغوى) أي ركبه واتخذه مطياً إن جعل بمنزلة ركب مطية الجهل كان استعارة بالكناية وإن جعل في قوة اتخذ الجهل مطية كان تشبيهاً[1] وأياً ما كان تشبيه الجهل والغواية بالمطية مقصوداً منه وهو المراد بكونه مصرحاً به[2] فالتقدير الثاني أوفى بالمرام ومراده منه دفع استبعاد تشبيه الهدى ونحوه بالمركوب فإنه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى لزم منه تشبيه الهدى بالمركوب وقد يتوهم استبعاده أزال ذلك الاستبعاد بأن هذا التشبيه ضمني غير مقصود من الكلام وقد صرحوا بأمثاله وجعلوه مقصوداً منه كما عرفته والمراد بالجهل هنا بمعنى البغي والتجاوز وهو أصله الشائع في كلام الفصحاء وسره أن الجهل سبب للبغي فأطلق عليه مجازاً والصارف عن الحقيقي كون المقام مقام الذم واللوم وذلك أدخل فيه ولو حمل على المعنى الحقيقي لم يبعد قيل وفي بعض النسخ والغوى معرفاً بالألف واللام كأنها تحريف لأن الغوى كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وإن كان له وجه تكلف انتهى. ولا يخفى أن الغوى مشتهر استعماله في الغواية نعم نسخة غوى كتوى بمعنى ضل ماضياً أوضح في إفادة المرام ثم إنه إن كان منشأ الاستبعاد كون الهدى ونحوه من المعاني وتشبيه المعاني والأوصاف بالمركوب الذي يعتلي عليه حقيقة مستبعد فإزالته بذلك الغوى ونحوه واضح وإن كان منشأه كون الهدى من الأمور الشريفة فإزالته بذلك محل نظر إذ من حسن تشبيه الجهل والغواية بالمطية لا يفهم حسن تشبيه الهدى بالمركوب.

قوله: (واقتعد غارب الهوى) شبه الهوى بالمطية وأثبت له الغارب تخييلاً فالتشبيه أيضاً مقصود مصرح به ولا يضره كون الاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه فإن للتشبيه فيها مقصود مطلقاً لكنه ادعى فيها تناسي التشبيه للمبالغة واقتعد بمعنى ركب فإنه افتعال من القعود استعمل هنا في الركوب فإنه من أفراد القعود فيكون ترشيحاً للكناية كما أن الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب النحرير إلى أن امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه فسرت الاستعارة إلى الفعل وذكر المفعول قرينة واعترض قدس سره بأنه لا فرق حينئذٍ بينه وبين قوله: ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] في أن تشبيه الهدى والجهل ليس مقصوداً فيهما فكيف يجعل مصرحاً

ليس بصحيح لأن هذا المعنى ملزوم معنى امتطى الجهل لا معناه الموضوع له هو له ولو صح بهذا التأويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح أن يكون رأيت في الحمام أسداً من باب التشبيه لأن أصل معناه رأيت في الحمام رجلاً شجاعاً مثل الأسد.

---

(١) إذ المعنى اتخذ الجهل كالمطية فيكون تشبيهاً بليغاً.

(٢) أما في الثاني فظاهر وأما في الأول فلأنه شبه الجهل بالمطية وأثبت له لازم المشبه به وهو الامتطاء إذ معناه الركوب فعلى هذا ينبغي أن يكون التقدير هكذا ركب الجهل لكن أرباب الحواشي أولوه تبعاً له قدس سره بركب مطية الجهل فتشبيه الجهل بالمطية مصرح به بخلاف ما نحن فيه فإن تشبيه الهدي بالمركوب ليس بمصرح به بل يلزم من تشبيه التمسك بالهدي بالاعتلاء على المركوب.

به في أحدهما دون الآخر وأجاب حفيد التحرير بأن التصريح لا يقتضي أصالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك أن تشبيه الجهل بالمطية والمركوب في هذا المثال أظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على أحد سواء اعتبر فيه الإشارة بالكناية أو التبعية أو التشبيه ثم قال بل نقول اسم الإشارة في قوله وقد صرحوا بذلك إشارة إلى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فإن ذلك أيضاً خفي يحتاج إلى التنظير والتوضيح ولا يخفى ما فيه أما الأول فلأن معنى الاستعلاء لكونه معنى حرفي يقتضي المتعلق فدلالته على تشبيه الهدى بالمركب أظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل به لكن الالتفات إلى تشبيه التمسك بالهدى باعتلاء الراكب دون تشبيه الهدى بالمركوب وإن فهم التزاماً فالمثالان سيان على كون امتطى استعارة تبعية في ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحاً به الالتفات إليه وبعدمه عدم الالتفات إليه وأما الثاني فلأنه احتمال آخر في حل العبارة لا توجيه كلام جده التحرير العلامة على أنه يرد عليه أنه لا يخرج به عن كونه استعارة فيعود المحذور وعدم الفرق المذكور.

قوله: (**وذلك**) أي التمكن والاستقرار المذكور لا يحصل للعبد المؤمن إلا باستكمال القوة النظرية أشار إليه بقوله (**إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب**) فإنه يحصل بذلك العلم اليقين بما يجب الاعتقاد به لا سيما التوحيد الذي هو خلاصة العلم والمراد بما نصب (**من الحجج**) الآيات العقلية المنصوبة في الآفاق وفي الأنفس والآيات النقلية أيضاً إذ الاعتداد بالاعتقاد إنما يكون بالأخذ من الشرع وقوله (**والمواظبة على محاسبة النفس في العمل**) وإشارة إلى استكمال القوة العملية إذ بتلك المواظبة واظب على الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو المسمى بالاستقامة التي هي منتهى العمل فما ذكره المصنف سبب السبب وفي قوله استفراغ الفكر رمز إلى تشبيه الذهن بقليب يستسقى منه حتى لا يبقى منه شيء وتشبيه ما يفيده بماء عذب فرات سائغ في إزالة الأمر المضر وفي إفادة روح الإكبار وشراح الفؤاد وأيضاً فيه تنبيه على كون ما أفاده المنكر على وجه أتم لحصوله بطريق أهم ثم نفس الهدى سبب لحصول استكمال القوتين واستكمالهما سبب لاستقرارهم وتمكنهم على الهدى فلا دور.

قوله: (**ونكر هدى للتعظيم**) وجه إفادة التنكير التعظيم هو أنه يفيد الإبهام وضعاً

قوله: وذلك إنما يحصل ذلك إشارة إلى التمكن من الهدى والاستقرار عليه أي وذلك التمكن والاستقرار لا يحصل إلا باستكمال القوتين النظرية والعملية وذلك لا يتم إلا بتفريغ القلب عما سوى الحق واستعمال الرؤية وإدامة النظر في الحجج والعلامات الدالة عليه والملازمة على محاسبة النفس في العمل.

قوله: ونكر هدى للتعظيم وفي الكشاف ومعنى هدى من ربهم أي منحوه من عنده وأوتوه من قبله وهو اللطف والتوفق الذي اعتضلوا به على أعمال الخير والترقي إلى الأفضل فالأفضل قال القطب جميع بين معنى وأي وهو غير جد في الظاهر ويمكن أن يقال معنى مبتدأ خبره منحوه وأي

والإبهام قد يفيد فخامة إذ الشيء إذا كان عظيماً لا يعرف كيفيته كما في قوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة﴾ [القارعة: ١، ٢] وقد يفيد الإبهام التحقير إذ الشيء ما لم يلتفت يكون مجهولاً مبهماً أو بيان أنه بلغ مبلغاً في انحطاطه لا يعرف قدره والتعيين موكول إلى القرينة والجهة متغايرة فلا إشكال فقوله: **(فكأنه أريد به ضرب لا يبلغ كنهه)** إشارة إلى ما قلناه وإن إفادته التحقير من وجه آخر مغاير له قوله **(ولا يقادر قدره)** مجهول من قادره بالقاف وقدر بسكون الدال ويجوز فتحه أي لا يعرف مقداره وفي الأساس قدرت الشيء قدره وهذا شيء لا يقادر قدر وهو من قولهم تقادر الرجلان إذا طلب كل منهما مساواة الآخر في المقدار وفي كلامه إشارة إلى أن هذا الهدى غير الهدى المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية وقيل أي أعيد النكرة نكرة لإفادة التعظيم مع عدم سبق الذهن إلى غيره إذ لا تعدد في الهدى ولا يخفى ضعفه لما مر على أنه إن أراد عدم تعدده في نفسه فمسلم لكن لا يفيده وإن أراد عدمه بحسب المراتب فغير مسلم والمستند ظاهر مما ذكره المصنف في سورة الفاتحة[1].

التفسيرية مقحمة لمزيد البيان وقال صاحب الكشف ولك أن تقدر الخبر محذوفاً أي واضح أو لا يخفى بعد ما فش معنى كونه منه وهذا أقرب مأخذاً أقول توجيه القطب أقرب إلى الذهن لأن المتبادر من قوله أي منحوه من عنده معنى الخبرية فإن السامع عند استماع هذا الكلام يأخذ منه أن معنى ﴿هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] هدى منحوه من ربهم ولا يخفى منظر إلى أن خبر المبتدأ بعده ما فالوجه أن يكون مجيء أي المفسرة بين المبتدأ والخبر لتأكيد الاتحاد بينهما كما توسط الواو بين الصفة والموصوف في ﴿وثامنهم كلبهم﴾ [الكهف: ٢٢] لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف وبين مفعولي صير لتأكيد الاتحاد بينهما كما في قوله وصير في هواك وبي لحيني بضرب المثل فإن معناه وصيرني هواك بضرب المثل في لحيني والواو مزيدة لتأكيد اللصوق وأقول يمكن أن يكون خبر المبتدأ.

قوله: وهو اللطف والتوفيق توسط الواو بين المبتدأ والخبر لتأكيد اتحادهما وارتكاب زيادة الواو بين المبتدأ والخبر أوفق للاستعمال من زيادة أي التفسيرية إذ لم يعهد زيادة أي المفسرة بين المبتدأ والخبر في كلام العرب بخلاف الواو وما في البيت من هذا القبيل لأن مفعولي أفعال القلوب مبتدأ وخبر في الأصل على أن جعل الخبر قوله هو اللطف والتوفيق أنسب لحال الزمخشري في ترويج مذهبه لأن الإخبار به عنه مهتم بشأنه عنده والمقصود من الجمل الخبرية إفادة المتكلم لمخاطبه ما أفادته له مقصودة عنده ومن المعلوم أن المشاغب يقصد أولاً وبالذات أن يدمج في أثناء كلام هو بصدده ما هو مطلوبه من المشاغبة فاقتضى ذلك هنا أن يكون قوله ومعنى مبتدأ ولفظة أي مع ما بعده تفسيراً للمبتدأ والخبر قوله هو اللطف والتوفيق مع أن فيه تكرر الإسناد المنبيء عن حد المتكلم في إفادة مضمونه وهو كما قال الحكيم الفلسفي في جواب قول السني العالم حادث العالم أي ما يعلم به الصانع وهو قديم فإن جعل خبر المبتدأ ما يعد الواو هنا أولى

---

(١) قوله لا يبلغ ببناء المجهول أي لا يدرك والكنه الحقيقة والنهاية كما في كتب اللغة أي لا يصل أحد إلى حقيقته ونهايته ومثل هذا شائع في كلامهم مرادهم إما البالغة أو ظاهر حقيقته.

قوله: (ونظيره قول الهذلي) هو أبو خراش خويلد بن مرة يرثي به خالد بن زهير الهذلي وقد قتل وقامت الطير عليه ولزمته تأكله وكان خالد رجلاً عظيم القدر فاستعظم الشاعر لحمه ونكره وأبو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائهم وكان يعدو على قدميه فيسبق الخيل ثم أسلم وحسن إسلامه ومات في زمن عمر رضي الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل.

قوله: (فلا وأبي الطير) ولفظة لا رد للكلام السابق أو رد لما يتوهم من تحقيره بأكل الطير له أو كلمة لا زائدة كما في قوله تعالى: ﴿لا أقسم﴾ [القيامة: ١] والواو في وأبي الطير للقسم وأبي إما جمع آب إذ أصله أبين حذفت النون بالإضافة والمعنى أقسم بآباء الطير والغرض تعظيم الطير بخلف أبيها والمقصود منه تعظيم لحمه فتعظيم أبيها راجع إلى

وأحسن من جعله ما بعد أي التفسيرية لأن الإخبار عن العالم بأنه قديم في جواب قول السني أهم عند الفلسفي من الإخبار عنه بأنه هو ما يعلم به الصانع بل ليس غرضه ومدعاه هذا وإنما مدعاه ما ينفي قول الخصم ويقابله والهدى عند أهل الحق خلق الاهتداء في العبد وعند المعتزلة اللطف من الله والتوفيق واللطف عندهم ما يختار العبد المكلف عنده الطاعة بمعنى قوله وأوتوه من قبله أوتوه بتوفيقه ولطفه والفاء في قوله الأفضل فالأفضل مثل الفاء في قوله ﷺ: «الأمثل فالأمثل» فهي للتعقيب على سبيل الاستمرار إلى ما لا نهاية المعنى إذا ساعدتهم الالطاف من ربهم وتداركهم التوفيق اقتداراً على عمل من الأعمال الصالحة وهذا العمل يستنزل لهم لطفاً جديداً فيدعو ذلك اللطف إلى عمل آخر أعلى من الأول فاللطف يدعو إلى العمل والعمل يدعوا إلى استجلاب اللطف فلا يزال اللطف والعمل يتناوبان حتى يتمكنوا على الأعمال فيصير ذلك فيهم ملكة راسخة وإليه ينظر من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وروي عن الجنيد الحسنة بعد الحسنة ثواب الحسنة والذنب بعد الذنب عقوبة الذنب.

قوله: لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره في الأساس سله عن كنه أمر أي عن حقيقته وكيفيته واكتنه الأمر بلغ كنهه وغايته وفي الأساس قدرت الشيء اقدره وهذا شيء ولا يقادر قدره وقدرت أن فلاناً يفعل كذا وفلاناً يقادرني يطلب مساواتي وتقادر الرجلان طلب كل واحد منهما مساواة الآخر.

قوله: فلا وأبي الطير المبيت نقل عن صاحب الكشاف أنه كان يقول ما افصحك يا بيت قال القطب كان خالد قد قتل والطير أقامت عليه تأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره والتفت إلى الخطاب له وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث اقسم بها ثم ما اكتفى بالقسم بها بل اقسم بأبي الطير وصدر القسم بلا كما في لا اقسم وأبي أي أبين سقط نونه بالإضافة وأرب بالمكان إذا أقام ولزم إلى هنا كلامه قيل لا حاجة إلى جعل أبي جمعاً على الشذوذ فالوجه أن يكون مفرداً وياؤه أصلي فإن أصل أب أبو قال الطيبي كان خالد هذا رفيع الشأن على القدر فاستعظم لحمه حيث نكره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه حيث أقسم بأبيها والإقسام بالشيء دليل تعظيمه وكذلك الكنى يدل على التعظيم ثم إن جعلت لا زائدة كان جواب القسم لقد وقعت وفيه إشارة من حيث الالتفات إلى التعظيم ومن حيث إن سبب الإقسام بها كونها واقعة على ذلك اللحم وفيه تعظيم الشيء بنفسه فيعود إلى معنى قول الطائي **(وثناياك أنها عريض)** أي صافية نقية وقوله تعالى: ﴿حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣] وإن لم يجعل لا زائدة رداً للكلام السابق يكون المعنى ليس الأمر كما زعمت وحق أبي الطير المقول في حقه ذلك.

تعظيم أنفس الطير إذ لا شرف لأبيها سوى كونه أباً لها وتعظيم أنفس الطير راجع إلى تعظيم اللحم إذ لا شرف لها سوى أكله وتعظيم اللحم راجع إلى تعظيم خالد أو لفظة الأب مقحم فالقسم حينئذٍ بالطير أو مضاف إلى ياء المتكلم فيكون الطير حينئذٍ مرفوعاً على أنه فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده أي وقعت الطير أو المراد بأبي الطير نفس خالد لوقوعها عليه مراراً كما يقال أبو التراب فيكون القسم بخالد نفسه هذا إذا قرىء الأب بلا ياء وفيه ضعف لعدم ملائمته بما بعده لقد وقعت على لحم وأيضاً مثل هذه يقال لمن لازم الطير لا لمن لازمه الطير قوله **(المربة)** أي الواقعة الملازمة من آرب بالمكان إذا أقام فيه ولازمه والباء في **(بالضحى)** بمعنى في متعلق بالمربة والتخصيص بالضحى وجهه ظاهر وكلمة على **(في على خالد)** متعلق بالمربة أيضاً بمعنى على لحم خالد كما قال **(لقد وقعت)** جواب قسم بكسر التاء المثناة خطاباً للطير على أنه التفات وعلى تنزيلها منزلة العقلاء وقد روي وقعن وعلقن أيضاً فلا التفات حينئذٍ قوله **(على لحم)** أي نوع لحم لا يعرف قدرة ولا يطلب مساواة مبلغه لعدم إمكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كون تنكير هدى للتعظيم.

قوله: (وأكد تعظيمه) أي تعظيم الهدى المستفاد من التنكير بالإضافة إليه تعالى حيث قبل من ربهم على أنه من ابتدائية أي على هدى حاصلة من ربهم ومالكهم وما كان ابتداء منه تعالى لا يكون إلا عظيماً فخيماً إذ عطاء العظيم عظيم فإذا أريد إظهار فخامة ذلك الشيء أضيف إليه تعالى وإن كان الكل من الله تعالى خلقاً فلا إشكال **(بأن)** الهدى لا يكون إلا من **(الله تعالى)** فما فائدة قوله: ﴿من ربهم﴾ [البقرة: ٥] والتعبير بالرب للتنبيه على أن الهدى من آثار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستجمعاً لجميع الصفات ولتربية المهابة وإنما قال **(مانحه)** أي معطيه من المنحة بمعنى العطية تنبيهاً على أنه تعالى لا يجب عليه اللطف والتوفيق والمراد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعي إلى أعمال الخير كما أن العصمة هي اللطف المانع من أعمال الشر **(والموفق له)**.

قوله: (وقد أدغمت النون في الراء بغنة) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون أشد

قوله: وأكد تعظيمه بأن الله مانحه أي معطيه ومموليه معنى التأكيد مستفاد من وجعل من ربهم صفة هدى أي هدى كائن من ربهم على أن من ابتدائية.

قوله: وقد ادغمت النون في الراء بغنة وبغير غنة وفي الكشاف والنون من ربهم ادغمت بغنة وبغير غنة فالكسائي وحمزة ويزيد وورش في رواية والهاشمي عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون إلا أبا عمرو فقد روي عنه روايتان قال صاحب الكشف الذي ذكره الشيخ الشاطبي في كلمته أن كل القراء أدغموا النون والتنوين بلا غنة في اللام والراء ولذلك ذكره الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل قال في بعض الشروح هذا الذي ذكرناه من ذهاب الغنة هو المشهور عند القراء المأخوذ به عن أئمة أهل الأداء قال النحويون إظهار الغنة هنا في العربية جائز وقد روى الخياط في كتابه الجامع إظهار الغنة عند اللام والراء عن نافع وابن كثير وعاصم وابن عامر ناصاً عليه ولم

الحروف غنة والخيشوم أقصى الأنف وبرهان الغنة في سد الأنف ولهذا لو أمسكت الأنف لم يمكن خروجها وقال القراء إنه يجب إدغام النون الساكنة والتنوين في اللام والراء بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل وإليه أشار المصنف بقوله **(وبغير غنة)** ولو قدمه لكان في أعلى ذروة وذهب كثير من أهل الأداء إلى الإدغام مع بقاء الغنة وروده عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم ويعقوب وقد أظهر النون والمنوين عند الراء واللام أبو عون عن قالون وأبو حاتم عن يعقوب وأوجب غيرهم الإدغام كما قاله الجعبري ففيهما عند أهل الأداء ثلاثة أوجه الإدغام بغنة والإدغام بلا غنة والإظهار ولم يتعرض المصنف الأخير لعدم ظهوره.

قوله: (كرر فيه اسم الإشارة) لفظة فيه موجودة في بعض النسخ وفي بعضها غير موجودة وهو الظاهر الموافق لما في الكشاف إذ التكرار وهو ذكر الشيء مرة بعد أخرى لا يكون في هذا القول.

قوله: (تنبيهاً على أن اتصافهم) أي المتقين **(بتلك الصفات)** وهي الإيمان بالغيب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة **(يقتضي)** اقتضاء عادياً **(كل واحدة)** على حيالها **(من الأثرتين)** وجه التنبيه ما عرفت من أن إعادة اسم الإشارة بمنزلة إعادة الصفة فترتب الحكم عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة يشعر بتعدد المعلول ولو لم يعد أولئك لربما توهم أن الاستقلال بالمجموع من حيث المجموع لا بكل واحدة من الصفتين مع أنه المراد هنا إذ مجرد العطف بدون التكرير إنما يدل على اجتماعهما فيهم بدون تعرض كون الاستبداد بمجموع الصفتين أو بكل واحدة منهما بل انفهام المراد إنما هو بقرينة خارجية وأما في التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقد بين في موضعه أن المعلول لا يتخلف عن العلة ولما كانت

يذكر عنهم غير ذلك وكذا روى أبو الغلام الهمداني في الغاية عن هؤلاء غير هاشم فإنه روي عنه حذف الغنة كالباقين ثم قال وأهل العراق يحذفون الغنة في اللام والراء عند الإداء لجميع القراء والنص ما ذكرنا قال الشارح والذي رواه المشهور ما تقدم يعني في الكلمة والحاصل أن المشهور عند القراء أن لا غنة مع اللام والراء لكن وردت عنهم الغنة معاً في بعض الروايات ولكن لا نزاع في جوازها بحسب العربية.

قوله: كرر فيه اسم الإشارة الخ قال صاحب الكشاف وفي تكرير ﴿أولئك﴾ [البقرة: ٥] تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى فهي ثابتة لهم بالفلاح فجعلت كل واحدة من الاثرتين في تميزهم بها بالمثابة التي لو انفردت كفت مميزة على حالها الأثرة بفتح الهمزة والثاء التقدم والاستبداد أي تنبيه على أنهم كما تقدموا واستبداد بسبب اتصافهم بالأوصاف السابقة بالهدى كذلك تقدموا واستبدوا بها بالفلاح وإن كلا منهما كافٍ في تميزهم به وهذا المعنى إنما يحصل بإعادة لفظاً ﴿أولئك﴾ في الثاني بخلاف ما إذا قيل ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ وهم المفلحون فإنه حينئذٍ يفوت معنى التشبيه على الاستبداد والاختصاص بكل واحد منهما والإشارة إلى حصول التميز به ومعنى التنبيه المذكور مستفاد من وضع المظهر أعني لفظ أولئك موضع المضمر مع ما فيه من الإشارة إلى الأوصاف المذكورة فيوهم أن المحكوم عليه بالفلاح كانوا كأنهم غير المحكوم عليهم بالهدى فجاء منه معنى الاستبداد والاستقلال.

العلة وهي اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان المعلول وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصاً بهم فلا حاجة إلى القول إن هذا الوجه إنما يستقيم إذا أفاد مجرد تعريف المسند إليه التخصيص ليحصل في الجملة الأولى يعني ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] وهو مختلف فيه[١] نعم يرد عليه أن تعدد العلة التامة جائز بحسب النوع فاستلزام اختصاص العلة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتأمل فتأمل والأثرة بفتح الثاء المثلثة وراء مهملة وهاء لغة بمعنى الاستئثار والاستبداد وقيل اسم لما يستبد به ويتقدم على غيره ويتميز من قولهم استأثر بالشيء أي استبد به وتميز عن غيره بسببه ويجوز فيه الضم وسكون المثلثة والمراد بالأثرتين هنا تمكنهم من الهدى في الدنيا والاستبداد بالفلاح في العقبى.

قوله: (وأن كلاً منهما) فائدة ثانية لذلك التكرار فلو لم يكرر ولتوهم أن تمييزهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما مع أن المقصود بيان أن كل واحدة منهما **(كاف في تمييزهم بها عن غيرهم)** وجه ذلك ما ذكرناه في الفائدة الأولى من أن مجرد العطف إنما يدل على امتيازهم بهما بلا تعرض كون الامتياز بهما معاً أو بكل واحدة منهما وأما التكرار فيفيد الامتياز بكل واحدة منهما.

قوله: (ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] فإن التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للأولى فلا تناسب العطف) جواب استفسار

قوله: لاختلاف مفهوم الجملتين هنا فإن الفلاح وهو الفوز بالمطلوب يحصل لهم في الدار الآخرة والهدى الذي هو الدلالة إلى ما يوصل إلى المطلوب إنما هو في الدنيا فاختلفا اختلاف الوسيلة والمتوسل إليه ولما كانت الجملة الحاكمة عليهم بالفلاح غير الجملة الحاكمة بأنهم على هدى بحيث لا يؤدي إلى كمال الانقطاع وتناسبتا مناسبة لا يوجب كمال الاتصال وكان المقام مقام التوسط بين الكمالين محلاً للعطف عطفت الثانية على الأولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر وفي الكشاف فإن قلت لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ ﴿أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] قلت قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فإنهما متفقتان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل.

قوله: شيء واحد أراد به واحد في المآل وإن اختلفا مفهوماً وأراد بالخبرين ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] لأنهما خبران لمبتدأ وهو الذين يؤمنون بالغيب هذا إذا قدر الاستئناف من قوله: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة: ٣] وأما إذا قدر من أولئك

---

(١) فكأنه تبع فيه صاحب الكشاف فإنه قائل بالحصر في نحو قوله: ﴿الله يبسط الرزق﴾ الآية ﴿والله يستهزىء بهم﴾ الآية ونحو ذلك انتهى وظني أن قوله بالحصر في الأمثلة المذكورة لتقديم المبتدأ على الخبر الفعلي لا لإفادة مجرد تعريف المسند إليه التخصيص.

بأن المقام مقام الفصل لتناسب الجملتين أما في المسند إليه فظاهر وأما في المسند فلأن كون المتقين على هدى وكونهم مفلحين متناسبان إذ التسجيل على كونهم على هدى وكونهم مفلحين شيء واحد وأن الهدى سبب للفلاح والفلاح نتيجته كما في قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام﴾ [الأعراف: ١٧٩] الآية. وإلا فما الفرق بينهما فأجاب طيب الله ثراه بأن الخبرين هنا مع كونهما متناسبين مختلفان مفهوماً ووجوداً فإن الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر أو بمعنى الدلالة الموصلة في دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر إلى المطلوب بلا شائبة المؤاخذة والمناقشة في دار الجزاء واختلاف مفهومهما واضح مع أن إثبات كل منهما أمر مقصود في نفسه أما الفلاح فظاهر وأما الهدى فلأنه في نفسه أمر يتلذذ به وتنشرح به الأرواح ويتنافس فيه المتنافسون وإن كان وسيلة وسبباً للفلاح فالجملتان المشتملتان عليهما المستحدثتان في المخبر عنه بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذا عطف إحديهما على الأخرى بالواو التي تقتضي التناسب بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر مما قررناه آنفاً وأما كالأنعام والغافلون فهما وإن اختلفا مفهوماً فقد اتحدا مقصوداً إذ لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة فلم تفد الجملة الثانية إلا ما أفادت الأولى فتكون مقررة للأولى ومؤكدة لها فلا يناسب العطف فمراده بقوله شيء واحد واحد بحسب المآل والمقصود لا واحد مفهوماً وما ذكرناه من كون الهدى مقصوداً في نفسه مع كونه وسيلة إلى الفلاح لا يمكن جريان مثله في الغفلة وفي كونهم كالأنعام مع أن مثل هذه النكتة أمر يدور على تلك الإرادة فلو نظر إلى اختلاف مفهومهما وإلى اختلاف

يجب أن يراد بالخبرين الإخبار عنهم بالهدى والفلاح قال صاحب الكشف في اختلاف الخبرين أن الهدى في الدنيا وإن استلزم الفلاح في العقبى وبالعكس فضلاً أو عدلاً على المذهبين لكنهما أمران مختلفان معنى ووجوداً والهدى وإن كان وسيلة إلى الفلاح لكنه مطلوب لذاته كأخطاء النفس القدسية بالمعارف الحقة والملكات الفاضلة فإنها وإن كانت مراقي إلى الشهود العياني والنيل الوجداني في دار لكنها في أنفسها مما تلتذ بها النفس في هذه الدار أيضاً لذة لا يضاهيها اللذات المخدجة الدنيوية مع ما فيها من الفراغ عن المتاعب التي قلما يخلو منها العاكفون على طلب الحطام فلم يناسب أن يجعل أحدهما مؤكداً للآخر لاختلافهما لفظاً ومعنى واباء المقام عن ذلك ركناً ومبنى وأما قوله تعالى: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل﴾ [الأعراف: ١٧٩] فالإشارة به إلى من ليس له قلب يفقد عن الله ولا بصر يستبصر به آياته المبثوثة في الآفاق والأنفس ولا سمع ينجع فيه كلام المنذر فهو كما ترى مقرر كغفلتهم وبلادتهم وأعراضهم عما يجب النظر فيه وقوله: ﴿أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف: ١٧٩] كالتصريح بما تضمنه التشبيه وإبراز وجه الشبه وتبين أن كمال الغفلة الذي هو عبارة عن القصور عن درجات الإنعام مقصور على هؤلاء الطغاة والتسجيل بكمال الغفلة والتشبيه بالإنعام وإن اختلفا لفظاً لا يختلفان غرضاً ولا سبيل إلى جعلهما مقصودين لذاتهما إذا لا معنى للتشبيه بالأنعام إلا النداء بكمال الغباوة وبهذا يظهر ما قيل إن أريد الاختلاف والاتحاد في أصل المعنى فلا فرق لاختلاف التشبيه والغفلة كاختلاف الفلاح والهدى وإن أريد باعتبار اللوازم فكذلك.

الحيثيتين فعطفت إحديهما على الأخرى لم يبعد ولعل العطف في قوله تعالى: ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون﴾ [النحل: ١٠٨] بناء على ذلك وإلا فالتسجيل بالطبع والغفلة شيء واحد مآلاً وإن اختلفا مفهوماً كما هنا على ما لا يخفى بقي هنا شيء وهو أن تكرير اسم الإشارة للتنبيه على أن اتصافهم بتلك الصفات أعني عدم فقاهة قلوبهم وعدم سمع إذ إنهم وعدم إبصار أعينهم يقتضي كل واحدة من الخصلتين كونهم كالأنعام وغافلين وإن كلاً منهما كاف في تميزهم بها عن غيرهم يعين ما ذكر فيما نحن فيه فكيف يجعل مآلهما واحداً والمقصود متحداً وما ذكر في إعادة اسم الإشارة من النكتة وترك العطف في الآية المذكورة وما ذكر من النكتة فجمعهما مشكل.

قوله: (وهم) أي لفظة هم له احتمالان **(فصل)** لا محل له من الإعراب بل ذهب أكثر النحاة[1] إلى أنه حرف ورابطة فلذا قال أو مبتدأ فلا إشكال بجعل الشيء قسيماً لنفسه.

قوله: (يفصل الخبر عن الصفة) بيان وجه التسمية بالفصل أي فائدته أنه يفصل ويدل على أن ما بعده خبر لا صفة لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر دون الموصوف والصفة إذ الضمير لا يوصف ولما رفع اللبس يسمى ضمير فصل لفصله بين أن يكون ما بعده خبراً لا نعتاً في بعض المواضع وهو أن يكون الخبر معرفة أو افعل من سواء دخل عليه عامل نحو كان زيد هو القائم أولاً نحو زيد هو القائم وأما تسميته ضميراً فلكونه حافظاً لما بعده حتى يسقط عن الخبرية كالعماد في البيت فإنه حافظ للسقف عن السقوط.

قوله: (ويؤكد النسبة) هذه فائدته الثانية هذا بناء على ما اختاره من أنه فصل وضع للدلالة على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع فإذا ذكر تكون القضية ثلاثية وإذا حذف اتكالاً على شعور الذهن بمعناه تكون القضية ثنائية فإذا ذكر كان تأكيداً للنسبة

قوله: وهو لفصل الخبر عن الصفة الخ بين لإقحام ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر ثلاث فوائد الفائدة الأولى فصل الخبر عن الصفة فإنه إذا قيل: ﴿أولئك المفلحون﴾ لا يعلم أن المفلحون خبراً ونعت فجيء به ليدل على أن ما بعده خبر لا نعت لأن ضمير الفصل لا يتوسط بين الصفة والموصوف وتسميته بضمير الفصل إنما هو لهذا الاعتبار الثانية تأكيد الحكم لما فيه من زيادة الربط قال الحكيم أبو نصر الفارابي أن معنى قولنا زيد هو العالم زيد آنست كمه عالمست الثالثة قصر المسند على المسند إليه بشهادة الاستعمال في مثل أن الله هو الرزاق وكنت أنت الرقيب عليهم وهذا إنما يتم إذا ثبت القصر في مثل زيد هو أفضل من عمرو مما فيه الخبر نكرة وإلا لم يعلم في الخبر المعرف باللام الجنسي أن القصر نشأ من ضمير الفصل أم من كون الخبر معرفاً بلام الجنس فإن قولك زيد الجواد وعمرو الشجاع بدون توسط ضمير الفصل يفيد القصر أيضاً على ما قال صاحب المفتاح أن قولنا المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد.

---

(١) وقال بعض النحاة إنه اسم لا محل له من الإعراب ورد بأنه لا نظر له فإن الاسم لا يخلو لفظاً أو تقديراً أو محلاً.

الحكمية لما فيه من زيادة الربط فإنه كما عرفت رابطة في صورة الاسم[١] قال النحرير في شرح الشمسية إنه ليس بموضوع للربط في العربية انتهى. لكن الظاهر من كلام المص هنا أنه مشى على اصطلاح المنطقيين من أنه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال النحرير في تأكيد كونه مؤكداً للحكم قال الحكيم أبو نصر الفارابي إن معنى قولنا زيد هو العادل زيد است كه عاد لست ومعنى التأكيد هنا ليس كمعنى تأكيد لفظة أن ونحوها للنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذكره.

قوله: (ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه) إما ابتداء كما إذا كان الخبر منكراً أو معرفاً بلام العهد أو تأكيداً فيما إذا كان الخبر معرفاً بلام الجنس فإن القصر مستفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك القصر وإفادة الاختصاص أعم من أن يكون ابتداء أو تأكيداً وإن كان الظاهر هو الأول هذا ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وقيل وتعريف العهد الخارجي أيضاً يفيد القصر على ما اختاره قدس سره في حواشي المطول فلا فرق بين الصورتين فح معنى إفادته التخصيص في المعرف بلام العهد تأكيده أيضاً فقول البعض ويمكن أن يقال أراد أنه للقصر على تقدير كون اللام لتعريف العهد بناء على ما اختاره التفتازاني وفي المطول تفصيل وتوضيح في إفادة ضمير الفصل القصر ومن رام الاطلاع فليرجع إليه.

قوله: (أو مبتدأ) عطف على قوله فصل والظ من جعله قسيماً له أنه إذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع المحل على كونه مبتدأ لكن جعل الشيخ ابن الحاجب كونه مبتدأ فذهب بعض في الفصل على خلاف مذهب الأكثر من جعل لفصل حرفاً لا محل له من الإعراب ويمكن حمل كلام المص[٢] عليه بالعناية فعلى هذا يكون الفصل تأكيداً للمحكوم عليه لكونه عبارة عنه وراجعاً إليه ولذا التزم مطابقته له تذكيراً وتأنيثاً وغير ذلك والقصر مستفاد من تعريف الخبر إذ ألظ إنه للجنس وتأكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جملة فالتأكيد في الاحتمال الثاني أقوى منه في الاحتمال الأول لتحقق تأكيد المحكوم عليه والحكم معاً بخلاف الأول **(والمفلحون خبره والجملة)** أي جملة هم المفلحون وهي جملة صغرى **(خبر أولئك)** نقل عن الطيبي أنه قال فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى الحكم أو من باب التخصيص على نحو هو عارف انتهى. والظاهر هو

قوله: أو مبتدأ والمفلحون خبره وفي المفصل وكثير من العرب يجعلونه مبتدأ وما بعد مبنياً عليه وعن رؤبة أنه يقول أظن زيداً هو خير منك ويقرؤون وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون.

---

(١) لدلالته على معنى غير مستقل بالمفهومية وهو رفع اللبس فلا يكون معمولاً أصلاً.

(٢) بأن يقال مراده أنه فصل لا محل له من الإعراب أو فصل مبتدأ فالتقابل في كونه معرباً أو غير معرب لا في كونه فصلاً أو غير فصل ولظهور المراد تسامح في العبارة.

الأول إذ القصر مستفاد من تعريف الخبر وهنا خدشة وهي أن المبتدأ الأول لكونه اسم إشارة عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانياً راجعاً إلى ما أريد باسم الإشارة ودفعها أن الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا إثباتاً ولا نفياً فيجوز أن يراد به الذات مع الصفات بقرينة خارجية ولعل لهذا رجح المص الأول فتأمل[1]. **(والمفلح بالحاء)** وهو المشهور المتعارف **(وبالجيم الفائز بالمطلوب)** يريد أنهما مترادفان لغة لا أنهما وقع القراءة بهما إذ القراءة بالحاء المهملة ولم يقر بالجيم ولو في الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو العرفي المعروف في الاستعمال وما سيجيء من معنى الشق والفتح معناه الحقيقي اللغوي قوله **(كأنه الذي انفتحت)** بيان للمناسبة بينهما ولم يذكر الشق بأن يقال كأنه انفتحت وانشقت **(له)** الوجوه إما للاكتفاء أو لاشتمال الفتح على الشق أو للتنبيه على كثرة استعماله في الفتح لكن لو قدم عليه بيان دلالته على الفتح والشق لكان أحسن سبكاً وأتم انتظاماً ولو قال كأنه فتحت له **(وجوه الظفر)** لكان أولى والمراد بالوجه النوع ظاهره لا يتناول انفتاح وجه ظفر واحد **(وهذا التركيب)** أي تركيب فلح **(وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى)** هذا بناء على ما عليه قدماء أهل اللغة من أن المشاركة في أكثر الحروف اشتقاقاً يدور عليه معنى المادة فيتحد أصل معناها ويتغاير بعض الوجوه كما يعرفه من طلع التهذيب والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبروا في الترتيب الأول وما يليه ولم ينظروا إلى الأخير كما فعله الجوهري كذا قيل وما قاله المصنف في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ من قوله ولو استقرئت الألفاظ وجدت كلما فاؤه نون وعينه فاء دالاً على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا ما سيجيء في قوله تعالى: ﴿جنات تجري﴾ [البقرة: ٢٥] الآية.

قوله: والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب قال الراغب الفلح الشق وقيل الحديد بالحديد يفلح أي يشق والفلاح الظفر وإدراك البغية وذلك ضربان دنيوي وأخروي فالدنيوي الظفر بالسعادات التي تطيب بها حياة الدنيا وهو البقاء والغنى والعز وفلاح أخروي وذلك أربعة أشياء بقاء بلا فناء وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل ولذلك قد ورد ولا عيش إلا عيش الآخرة وقال الله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ [العنكبوت: ٦٤] وقال: ﴿إن حزب الله هم المفلحون﴾ [المجادلة: ٢٢] وفي الفائق عن ابن مسعود إذا قال الرجل لامرأته استفلحي بأمرك أو الحقي بأهلك ففعلت فواحدة بائنة أي استبدي به واقتطعي به إليك من غير أن تنازعيه وفيه أيضاً كل ما فيه فاء ولام ففيه معنى الشق وفلق الصبح بمعنى شق وفلذ أي قطع وفلى هو من فلوته عن أمه إذا فطمته وفلوته بالسيف وفليته إذا ضربته به.

---

(١) وجهه أن أهل المعاني ساقا نكتة لتعريف المسند إليه بالإضمار ونكتة أخرى لتعريف باسم الإشارة فكيف يجوز إيرادهما في حالة واحدة معاً والجواب يجوز إيراد بهما معاً بملاحظة الحيثيتين اللتين لا منافاة في اعتبارهما كما أشرنا إليه.

قوله: (يدل على الشق والفتح) أي بحسب اللغة يقال فلح الأرض أي شقه ومنه سمي الزراع فلاحاً والزراعة الفلاحة ثم صار في العرف بمعنى ظفر إلى البغية فأفلح بمعنى الثلاثي لأن افعل قد يجيء بمعنى الثلاثي كأخلق الثوب وخلق إذا بلي ومع ذلك لا يخلو افعل من المبالغة ولعل لذلك قال المصنف فيما مر كأنه انفتحت له وجوه الظفر وهذا أولى مما قيل إن همزة أفلح من المفلح للصيرورة وفلق بمعنى شق ومنه سمي الصبح فلقاً قال المصنف في تفسير قوله تعالى: ﴿فالق الإصباح﴾ [الأنعام: ٩٦] شاق عمود الصبح عن ظلمة الليل وفلذ كضرب بمعنى قطع وفي القطع الشق والفتح وفلى بمعنى فرق يقال فلى شعره إذا فرقه لطلب القمل وغيره ولا ريب في أن التفريق يتضمن الشق والفتح.

قوله: (وتعريف المفلحون) أي اللام وإن كان موصولاً إما للعهد أو للجنس فعلى الأول فضمير الفصل لإفادة القصر ولتأكيد النسبة وإلى الأول أشار بقوله **(للدلالة على أن المتقين)** كأنه أشار به إلى وجه كون المفلحين معرفاً باللام فإن ضمير الفصل يفيد اختصاص المسند بالمسند إليه ولو كان المسند نكرة أو معرفة فلا حاجة إلى تعريف المسند لهذا الغرض فما وجهه فبين وجهه بأن تعريف المسند هنا ليس للحصر بل للدلالة على أن المتقين **(هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة)** وجه كون المفلحين خبراً والمتقين مبتدأ بناء على ضابطة بينها المحقق التفتازاني في شرح التلخيص حيث قال والضابط في هذا التقديم أنه إذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه بإحديهما دون الأخرى حتى يجوز أن يكونا وصفين لشيئين متعددين في الخارج

قوله: وتعريف المفلحون الخ فسر معنى المفلحون بحسب دلالة التعريف الآتي على وجهين الوجه الأول مبني على التعريف فيه للعهد الخارجي والثاني على أنه للحقيقة من حيث هي والجنس من حيث هو أو للعهد الذهني والإشارة إلى الحقيقة لا من حيث هي بل من حيث وجودها في ضمن خصوصيات الأشخاص فأشار إلى الأول بقوله من حقيقة المفلحين وإلى الثاني بقوله وخصوصياتهم وفي الكشاف ومعنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك واستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي اخبرت بتوبته أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحقق ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو هو تم كلامه فإذا حمل التعريف على العهد يكون القصر فيه من قصر المسند على المسند إليه قصر إفراد فالفلاح لا يتعدى منهم إلى غيرهم وهم يجوز أن يتصفوا بصفة أخرى غير الفلاح وإذا حمل على الحقيقة والجنس يكون من قصر المسند إليه على المسند فلا يعدون من صفة الفلاح إلى صفة أخرى وصفة الفلاح يجوز أن يتصف بها غيرهم والقصر على هذا ادعائي زيد الشجاع وهو الرجل فإن في هذه الصورة يدعي أن زيداً هو ذلك الجنس فكان من عدا زيداً ليس شجاعاً ولا رجلاً ويسمى هذا النوع من الحصر حصر كمال فكان من عداه لانحطاطه عن حد الشجاعة والرجولية ليس بشجاع ولا رجل ولا ينافي هذا اتصاف غيره بصفة الشجاعة والرجولية بحسب أصل المعنى.

فأيهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك أن تحكم عليه بالأخرى يجب أن تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وأيهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب أن تحكم بثبوته للذات أو بنفيه عنها يجب أن تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبراً فإذا عرف السامع زيداً بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بأنه أخوه وأردت أن تعرفه ذلك قلت زيد أخوك وإذا عرف أنه له أخاً ولا يعرفه على التعيين وأردت أن تعينه عنده قلت أخوك زيد ولا يصح زيد أخوك انتهى. هذه ضابطة في وجه تقديم إحديهما وأما إيراد المسند معرفاً باللام فضابطته ما أشار إليه الشيخ في دلائل الإعجاز حيث قال إنك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكن تثبت في الأول فعلاً لم يسمع السامع من أصله أنه كان وفي الثاني فعلاً قد علم السامع أنه كان ولكن لم يعلمه لزيد فإذا بلغك أنه كان من إنسان انطلاق مخصوص وجوزت أن يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوباً وزال الشك وحصل القطع بأنه كان من زيد ثم إذا قصد تأكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق وإذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على أنك رأيت إنساناً ينطلق بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم أزيد هو أم عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد أي هذا الشخص الذي تراه من بعيد هو زيد انتهى. وإذ أريد تأكيده قيل المنطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه فإنك[١] إذا عرفت المتقين وبلغك أن قوماً مفلحون في الآخرة إلا أنك لا تعلم أن إحدى الطائفتين هل هي مغايرة بالذات للطائفة الأخرى أو هي متحدة معها فإن كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوماً للمخاطب لا يستلزم أن يكون أحدهما هو الآخر فنطلب الحكم على المتقين بأنهم هم الذين بلغنا أنهم المفلحون في الآخرة أم لا فبين أنهم هم المفلحون فيفيد ح الفصل قصر المسند على المسند إليه افراداً أو تعييناً دفعاً لتوهم الشركة أو دفعاً للتردد وهذا إذا قيل بجواز جريان قصر القلب وأخويه في القصر الحقيقي وإلا فلا يسمى مثل هذا القصر إفراداً ونحوه لأنه مختص بالقصر الإضافي ح والقصر هنا حقيقي لكون المراد بالفلاح الكامل منه ثم كون المتقين مبتدأ والمفلحين خبراً دون العكس واضح من الضابطة المذكورة وكذا الإتيان بضمير الفصل وجهه معلوم منه وإن لم يجعل هم فصلاً فلم يعتبر القصر أو القصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كما نقل عن الطيبي.

قوله: (أو الإشارة إلى ما يعرفه كل واحد) أي اللام في المفلحين لتعريف الجنس فإن أريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد التخصيص أيضاً وإن جعل هم مبتدأ ثانياً فالأمر ظاهر وإن أريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث قال أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيداً هو

---

(١) أي عرفت أن المكلف موصوف بالاتقاء ولم تعرف اتصافه بالفلاح في الآخرة فيجب تقديم اللفظ الدال على الاتقاء وجعله مبتدأ وتأخير الفلاح وجعله خبراً.

هو ويمكن حمل مراد المصنف عليه لكنه ليس بنص فيه بل يحتمل أن يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل النحرير التفتازاني على أن هذا معنى آخر لتعريف الخبر دون الجنس والعهد وأوضحه في المطول والسيد قدس سره ذهب إلى أنه من فروع التعريف الجنسي كيف لا والتعريف لا يعد والعهد والجنس إلا أنه أشير به إلى مفهوم اللفظ بعد تقييده بالاتحاد وتصويره في الواهمة بصورة المسند إليه وهذا اعتراف منه قدس سره بعدم كونه من فروع الجنس إذ الإشارة في تعريف الجنس إلى الجنس المحقق وبعد جعله مصوراً بصورة المسند إليه بالقوة الواهمة يكون موهوماً غير محقق ليتوسل به إلى دعوى الاتحاد فكيف يقال إنه من فروع تعريف الجنس المحقق مع أن المشار إليه موهوم غير محقق فإن قيل إن ادعى أن المتقين عين حقيقة المفلحين فما وجه استعمال الفصل المشعر بالقصر قلنا قد أشرنا إلى جوابه أنه حينئذ يتمحض لتمييز الخبر عن الوصف وتأكيد الحكم وقول صاحب الكشاف لا يعدون الخ تأكيد للاتحاد لا بيان حصر المبتدأ في الخبر فإنه مع عدم استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من أن تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ لا على عكسه[1] وكذا ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه لا على عكسه وتمام البحث يطلب من المطول في بحث الفصل.

قوله: (من حقيقة المفلحين) أي اللام إشارة إلى الحقيقة من حيث هي هي ويسمى لام الطبيعة وهو الملائم لدعوى الاتحاد فإنه إنما بين المفهومين والماهيتين كما نقل عن الشيخ في دلائل الإعجاز وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر فعلم أن المراد الحقيقة من حيث هي هي فما قال بعضهم أن قوله **(وخصوصياتهم)** إشارة إلى أن التعريف للإشارة إلى الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد فيكون التعريف للعهد الذهني ظاهره سهو بل عطفها على الحقيقة عطف تفسير للإشارة إلى أن المراد بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء أو للإشارة إلى أن معرفة حقيقتهم إنما هي باعتبار الخصوصيات والعوارض إذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الأخروي إلا في الأخرى لكن في الوجه الثاني خفاء ظاهر فالمعول عليه هو الوجه الأول بقي هنا شيء وهو أن الخبر إذا كان عين

---

(١) اعلم أن الشيخ طيب الله ثراه ذكر في المعرف باللام الجنس ثلاثة وجوه الأول أن يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد أي الكامل في الجود إلا أنك تخرجه في صورة توهم أنه لا يوجد إلا فيه لعدم الاعتداد بغيره الثاني أن يقصر جنس المعنى الذي يفيده بالخبر على المخبر عنه لا على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى أنه لا يوجد إلا منه ولا يكون إلا إذا قيد بشيء تخصصه ويجعله في حكم نوع برأسه نحو هو الوفي حين لا يظن نفس بنفس خير الثالث أن لا يقصد قصره في جنسه لا على ما ذكر بل على وجه آخر جاء في قول الخنساء إذا قبح البكاء عن القتل فإن بكاءك الحسن الجميل إرادته أنه قد قرر في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا ينكر ولا يشك فيه شاكٍ ثم لما فصل هذه الأقسام قال للخبر المعرف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق إلى آخر ما ذكر كما في شرح التلخيص.

المخبر عنه ولو ادعاء هل يحتاج إلى تأويل ما ذكر في قوله شعري شعري أم لا والظاهر عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ولوجود التغاير حقيقة[١] (تنبيه تأمل) مصدر نبهه إذا أيقظه وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين إزالة الخفاء الذي في البديهيات لمية أوانية والثاني لما يعلم مما قبله أو لما يدرك بأدنى التفات وما نحن فيه من هذا الوجه الأخير وهو إما معرب خبر مبتدأ مقدر ونحوه أو ساكن موقوف غير معرب لأنه لم يقصد تركيبه كالأسماء المعدودة تأمل خطاب عام لمن من شأنه التدبر والتأمل النظر في الشيء مرة بعد أخرى أمره به اهتماماً بشأن ما يذكر بعده والخطاب فيه لغير معين وعمومه على سبيل الشمول دون البدل فتأمل[٢].

قوله: (كيف نبه)[٣] كيف في مثل هذا منسلخ عن معنى الاستفهام فيجرد لمعنى الحال فيكون معمولاً لنبه قدمت عليه لمحافظة صدارتها والمعنى تأمل على أي حال نبه (سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد من وجوه شتى) أي نبه على حال عجيب وأسلوب غريب بحيث يتحير منه اللبيب ثم بين غرابة ذلك التنبيه وفخامته بقوله (بناء الكلام على اسم الإشارة للتعليل) نقل عنه قدس سره أنه قال لما كان النظر وسيلة إلى العلم كان متضمناً لمعناه فجاز إيقاعه على الاستفهام وكذا التأمل هنا معلق كما يعلق العلم وقد جوز بعض النحاة في أمثاله خروجه عن الصدارة فهو حينئذ معمول لتأمل ولذا قيل معناها تأمل في كيفية تنبيه الله تعالى فانسلخ عنها معنى الاستفهام للظرفية أو هي مفعول به والأولى أن يكون حالاً من ضمير نبه والمعنى تأمل في تنبيه الله تعالى مكيفاً بكيفية مخصوصة تشتمل على نكات جليلة والمراد بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفين بالمرتبة الوسطى من التقوى بقرينة مقابلتهم بالفساق من عصاة الموحدين وقد

قوله: للتعليل مع الإيجاز كلا هذين المعنيين مستفاد من لفظ ﴿أولئك﴾ فإنه كما ذكره بمنزلة اعادة الموصوف بصفقته فلتضمنه معنى الصفة دل على أن الحكم معلل بتلك الصفة وأما الوجازة فلتأدية كلمة واحدة معنى كثيراً ومعنى الموصوف والصفة معاً.

---

(١) واعلم أن في الخصوصيات وأمثالها طريقان أحدهما أنها مصدر وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير من المصادر المأخوذة من أسماء الأجناس فياؤه كياء كرمي كما في التسهيل الثانية أن الفعولة بالضم كثرت في المصادر المأخوذة من الجوامد كالأبوة والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضعفت في باب المصدرية ألحق بها ياء المصدرية تأكيداً وإيذاناً بأنها جارية مجرى أسماء الأجناس في قلة تصرفها وبناء الأفعال منها كما قال الإمام المرزوقي في شرح الفصيح وعليها فالتاء للتأنيث اللفظي كتاء أبوة ولا بد منها على الطريقة الثانية لأنها يلزم المصدر الذي بواسطة الياء فيقال عالمية لا عالمي كذا قيل.

(٢) وقيل إنما وسمه به لكون الآتي بعده معلوم مما سبق بأدنى توجه.

(٣) ولم يذكر وجوه التنبيه في الجملة الأولى من تنكير هدى للتعظيم وإضافته إلى الرب وإضافة الرب إليهم المبالغة في استقرارهم في الهدى وتمكنهم منه حتى صار مطية لهم لأن غرضهم تمهيد لبيان تمسك الوعيدية وجوابه فاختص البيان بذكر وجوه التنبيه بالجملة الثانية فإن من جملة الوجوه اختصاص المتقين بما ذكر وهو منشأ تمسك الوعيدية.

قال فيما سبق وقد فسر التقوى في قوله: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] بالأوجه الثلاثة وفيه نوع منافرة يحتاج في دفعها إلى تمحل قوله (من وجوه شتى) جمع شتيت كمرضى جمع مريض وهذا الوزن مختص بفعيل بمعنى المفعول فإذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعيل بمعنى المفعول الذي جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض بمعنى فاعل لأنه محمول على جرحى والظاهر أن شتى جمع شتيت بمعنى مفعول أي مفروق وما قيل في تفسيره متفرقة فهو بيان حاصل المعنى إذ المفروق والمتفرق متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً كالمكسور والمنكسر ويؤيده أن مجيء فعيل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقات بناء الكلام[١] مجرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير أو بدل الكل مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب أيضاً وإفادة اسم الإشارة التعليل لأن البناء على اسم إشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر في الجملة الأولى حيث قال المص فيها فإن ترتب الحكم على الوصف إيذان بأنه الموجب له أي إيجاباً عادياً فيكون مختصاً به لكن هذا الاختصاص إنما يتم إذا انحصر العلية في المذكور وفيه مقال وقد مرت الإشارة إليه ولا ريب في أن البناء المذكور أوجز من إعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال (مع الإيجاز) وإدخال مع فيه إيذان بأنه الأصل المتبوع إذ إعادة الموصوف من حيث هو موصوف يشعر ويفيد تركيب الحكم على الوصف لكن يفوت الإيجاز فالأصل في النكتة هو الإيجاز وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الأولى على الباقية.

قوله: (وتكريره) عطف على البناء ومرجع الضمير اسم الإشارة كما قال فيما مر كرر اسم الإشارة وجه التنبيه على الاختصاص ظاهر إذ البناء على اسم الإشارة كما أفاد الاختصاص المذكور لإفادته اختصاص علة الحكم بهم فبالطريق الأولى كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لأجل اختصاص علة الفلاح بهم ولا يظن أنه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم الإشارة فإن هذا البناء مطلق سواء كان بطريق التكرير أو لا لأن المقصود اختصاص كل واحدة منهما ولولا التكرار لتوهم أن الاختصاص مجموع الهدى والفلاح **(وتعريف الخبر)** وهو المفلحون لكن هذا إذا كان اللام فيه محمولاً على الجنس[٢] وأما إذا

قوله: وتكريره مع ما عطف عليه من تعريف الخبر وتوسيط الفصل عطف على بناء إما دلالة التكرير على إظهار قدرهم فمن حيث إفادته الاستبداد في التميز بكل من حكى الهدى والفلاح وإما دلالة تعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل عليه فمن جهة إفادتهما الاختصاص وحصر الكمال وهذا ناظر إلى جعل التعريف في المفلحون للجنس كما هو الوجه الثاني من وجهيه وأما معنى الترغيب فمن لوازم إظهار القدر الراغب فيه ونتائجه.

---

(١) الأولى أن يقال بناء الخبر إذ الكلام متعارف في الكلام الاصطلاحي.

(٢) والنذر جمع نذير إشارة إلى الآيات النقلية أو هي إشارة إلى الآيات العقلية أو النقلية والنذر إلى النقلية فقط.

حمل على العهد الخارجي فالاختصاص مستفاد من توسيط الفصل ولذا قال في الوجه الرابع **(وتوسيط الفصل)** وأما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر من كلامه أنه مشى هنا على الوجه الأول وهو كون هم ضمير فصل لا محل له من الإعراب وأما على كونه مبتدأ ثانياً فلا يسمى فصلاً على المختار وأيضاً الخبر ح يكون جملة فلا حسن لقوله وتعريف الخبر نعم أنه حينئذ خبر مبتدأ ثان وخبر المبتدأ الأول جملة فتعرض لخبر المبتدأ الثاني وعدم الالتفات إلى خبر المبتدأ الأول ليس بمستحسن ثم الموافق لما سبق تقديم توسيط الفصل على تعريف الخبر.

قوله: (لإظهار قدرهم) متعلق بنبه مع ملاحظة قوله من وجوه شتى وقدر بسكون الدال وهو الأفصح الأكثر ويجوز الفتح وهو الموازن لأثرهم الواقع في أكثر النسخ وفي بعضها آثارهم فعلى هذا يختار السكون في القدر وعلى الأول الفتح كالكذب والفصيح فيه بكسر الذال وإذا قوبل بالصدق فالفصيح بسكون الذال والمعنى لإظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى **(والترغيب في اقتفاء أثرهم)** وهذا إشارة إلى أنهم مكملون كما أن الأول إشارة إلى أنهم كاملون لكن هذا إذا أريد بهم قوم بأعيانهم وإلا فهم عامون شاملون لمن اتصف بهذه الصفات إلى انقضاء دار التكليف إلا أن يقال المراد الكافرون.

قوله: (وقد تشبث به الوعيدية) المراد بهم المعتزلة والخوارج فإنهم متفقون على إن

قوله: وقد تشبث به الوعيدية أراد بهم أهل الاعتزال فإنهم قالوا بخلود المؤمن العاصي في العذاب كما قال الزمخشري فانظر كيف كرر الله عز من قائل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوسيط الفصل بينه وبين أولئك ليبصرك مراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجا الكاذب والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تسبق به كلمته اللهم زينا بلباس التقوى واحشرنا في زمرة من صدرت بذكرهم سورة البقرة إلى هنا كلامه وخلاصة كلامه أن المتقي من صدر منه تلك الخصال المذكورة فمن أخل بشيء من تلك الخصال لم يكن متقياً ومن لم يكن متقياً لم يكن مفلحاً ومن لم يكن مفلحاً خلاص له من العذاب السرمد والحاصل أن الآية أفادت أن المفلح هو المتقي الموصوف بالصفات المذكورة فيلزمه أن من أخل بشيء من تلك الصفات لا يكون متقياً فإذا لم يكن متقياً لا يكون مفلحاً فائزاً بمطلوبه وحرمان المطلوب الذي هو السعادة الأبدية نعوذ بالله من ذلك والخلود في العذاب السرمد شيء واحد فأجاب عنه القاضي رحمه الله بقوله ورد الخ قال الطيبي ويمكن أن يقال إن الذين يؤمنون صفة مادحة للمتقين أو مخصصة لا صفة كاشفة والمراد بالمتقين الذين يجتنبون عن الشرك فح يدخل المؤمن من العاصي في هذا الحكم أقول حاصل جواب الطيبي أن أولئك إشارة إلى ذوات المتقين من غير ملاحظة صفاتهم المجراة عليهم وأنت قد علمت غير مرة أن المعاد بلفظ اسم الإشارة بمنزلة المعاد بصفته المذكورة والمعنى أولئك المتقون الموصوفون بالخصال المذكورة هم المفلحون لا غيرهم فيلزمه دخول من ليس على صفتهم في حكم من لا فلاح لهم فيرد الاشكال على جعل الصفة مادحة ومخصصة كما ورد على جعلها كاشفة فح يجب في التفصي عن الاشكال الرجوع إلى ما أجاب به القاضي رحمه الله من حمل الحصر فيه على حصر الكمال.

صاحب الكبيرة مخلد في النار والخوارج خاصة ذهبوا إلى أن مرتكب الصغيرة أيضاً مخلد في النار ولهم تمسكات ضعيفة ومن جملتها هذه الآية حيث استدلوا بأن المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيخلد في النار وأيضاً ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فمن أخل بشيء من بعلة الفلاح وهي الإيمان وفعل الصلاة ونحوها لا يكون مفلحاً ومعلوم بالبديهة أن الإخلال لهذه الأمور كونها مانعة من الفلاح ليس لذاتها بل لكونها كبيرة ومرتكبها فاسقاً فيكون كل واحد من الفساق ومرتكب الكبيرة غير مفلحين ومخلدين في النار وإلى هذه الدقيقة أشار بقوله **(في خلود الفساق على من أهل القبلة في العذاب)** على الإطلاق ولم يقل في خلود من أخل بشيء من تلك الصفات والحاصل أن الآية الكريمة تدل على خلود من أخل بشيء من تلك الصفات بالعبارة وعلى خلود سائر الفساق بالدلالة وإنما سميت وعيدية أي منسوبة إلى الوعيد لتمسكهم بظاهر الآيات والأحاديث المشعرة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضمير في به لما ذكره من قوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ [البقرة: ٥] باعتبار اختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قال إنه راجع إلى الاختصاص وأهل القبلة أي الطائفة المتوجهة إليها وهي الكعبة في الصلاة وهذا كناية عن الموحدين كأنه أشار به إلى أن الفساق لا يخرجون عن كونهم أهل القبلة بمجرد الفسق.

قوله: **(ورد بأن المراد بالمفلحين الكاملون في الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لاعدم الفلاح له رأساً)** الكمال في الفلاح إما مفهوم من الإطلاق والشيء إذا ذكر مطلقاً ينصرف إلى الكمال كما هو المشهور المتداول عند أهل الكمال أو من حمل المتقين على المرتبة الوسطى إذ المراد بإقامة الصلاة والإنفاق لجميع المبرات وهذا مستلزم لترك جميع المنهيات على أن قوله تعالى: ﴿على هدى﴾ [البقرة: ٥] كما بينه المصنف حيث قال تمكنهم على الهدى وما ذكر في تنكير هدى دليل كنار على علم على أن المراد المرتبة الوسطى وإن أريد المرتبة العليا فهو في الذروة الكبرى وأما تجويزه فيما سبق كون المراد المرتبة الأدنى وهي الاتقاء عن الشرك المخلد فبناء على احتمال بعيد وليس بمرضي عنده إذ تطبيق الكلام عليها لا سيما قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى﴾ [البقرة: ٥] على المرتبة الأولى مشكل يحتاج إلى مزيد تمحل على أنه يمكن أن يقال إن دلالة الآية الكريمة على عدم فلاح الفساق مطلقاً لو سلم إنما يكون بطريق المفهوم حيث استفيد من اختصاص والقصر فلا يعارض الآيات الناطقة والأحاديث الصريحة بفلاح الفساق وعدم خلودهم وقد قرر في موضعه أن المفهوم لا يعارض المنطوق وبهذا الجواب يستغنى عن تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لأصله فلا يرد شيء ونفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب لجواز أن يكون له سبب آخر كعفو الله تعالى انتهى وهذا مؤيد لما ذكرنا سابقاً من أن العلية لا تقتضي الاختصاص لجواز تعدد العلل بالنوع لكن ما قاله القائل ليس بمفيد إذ الإجماع منعقد على أن بعض العصاة معذبون بالنار فكون عفو الله تعالى جائزاً في حق البعض لا يفيد هنا فإن حمل الكلام على عدم الفلاح مطلقاً لا يندفع به إشكال الوعيدية بما ذكره قوله لأعدم الفلاح له

رأساً ولو سلم لزومه فيندفع المحذور المذكور بما ذكرناه وما قيل من أن الأحسن في الجواب أن المراد بالمتقين المجتنبون عن الشرك ليدخل العاصي فيهم فقد أشير إلى جوابه على أن قوله الآتي لما ذكر خاصة عباده الخ يأبى عنه وأيضاً لا كلام في جواز حمل الاتقاء على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور المذكور فيحتاج إلى دفعه.

تم الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني

وأوله قوله تعالى

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

فهرس المحتويات